

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

**Deseo y peligro: anotaciones antropológicas a una teoría de la
contaminación y de los cuidados sexuales**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Fernando Lores Masip

Directores

María Isabel Jociles Rubio
Fernando Villaamil Pérez

Madrid, 2012

Fernando Lores Masip

Deseo y Peligro

Anotaciones antropológicas a una teoría de la
contaminación y de los cuidados sexuales

Tesis de Doctorado

Dirección de la Tesis:
María Isabel Jociles Rubio
Fernando Villaamil Pérez

Departamento de Antropología Social
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

Índice

Introducción	1
Agradecimientos	5
1. La teorización antropológica de la contaminación y de los cuidados sexuales	7
2. Trabajo de campo y muestra etnográfica	20
I. Técnicas de investigación: observación directa y entrevistas en profundidad	20
Observación directa	21
Entrevistas en profundidad	24
II. Sobre la composición de la muestra etnográfica	29
PARTE I- Capital corporal, economías sexuales y estilos de vida sexual	43
3. La formación del capital corporal como principio de visión y división del campo sexual	47
I. Las relaciones de edad y los efectos del <i>etarismo</i>	51
II. Las relaciones de género y los estilos de masculinidad homoerótica	59
III. Las relaciones de seroestatus y la <i>serofobia</i> como cierre sexual	77
IV. La comunidad sexual y la distribución del capital corporal	81
4. Las economías de trueques sexuales: “ligue” y “morbo” en los circuitos de prestaciones sexuales	89
I. La formación y formalización de los mercados del trueque sexual	89
II. Breve apunte sobre la <i>dualización</i> de los mercados de trueques sexuales	100
III. El trueque sexual como regla de intercambio	114
IV. El “ligue” y las prácticas de interacción sexual	129
5. Las economías de los dones sexuales: “amor” y “celos” en la reproducción ampliada del reconocimiento mutuo	140
I. El <i>don sexual</i> como sistema total de intercambio	140
II. Breve apunte sobre el conocimiento recíproco como condición del reconocimiento mutuo	169
6. Los mercados sexuales con moneda: los intercambios agonales y el antagonismo sexual	175
I. La sociogénesis del antagonismo sexual y los mercados de intercambios agonales	175
II. Las fórmulas de <i>regateo</i> y la fijación del <i>precio del sexo</i>	203
7. Las economías híbridas: derivaciones de los vínculos sexuales	209
I. Los “amantes” y “amigos con derecho a roce”: entre el trueque y el don	210
II. Los “chaperos” y los “clientes fijos”: entre la moneda y el trueque	213
III. La “retirada del chapero”: entre la moneda y el don	217
8. Los estilos de vida sexual: el sentido de las inversiones sexuales y el simbolismo corporal	221

PARTE II- Anotaciones a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales	242
9. Del capital corporal como matriz simbólica de la contaminación sexual: la alteridad contaminante	245
I. Género y generación como significantes de la alteridad contaminante	245
II. La distancia social en la representación de la contaminación sexual	251
III. La <i>serofobia</i> como dispositivo simbólico de cierre sexual	254
IV. “Antes y después del sida”: historicidad de la contaminación sexual	260
V. La distinción sexual y la invulnerabilidad subjetiva	266
10. Sobre las economías de trueques sexuales	272
I. El sexo anónimo como anomia sexual	272
II. El carisma sexual del “morbo” y la aceptabilidad del peligro sexual	280
III. La <i>regla del trueque</i> y las restricciones de la corresponsabilidad en el cuidado sexual	284
IV. Los <i>diagnósticos prácticos</i> como prácticas de evitación de la contaminación sexual	290
V. La “prueba” como <i>ordalía</i> del destino sexual	298
11. Sobre las economías de dones sexuales	303
I. El “enamoramiento” y la mistificación del peligro sexual	303
II. Entre las opacidades y la ilusión de transparencia: el <i>contagio romántico</i> como consecuencia del <i>contrato fallido</i>	308
III. La “prueba” como ritualización del <i>contrato sexual</i>	313
12. Sobre los mercados sexuales con moneda	319
I. El antagonismo sexual y la alteridad contaminante	319
II. El sentido <i>agonal</i> de los cuidados sexuales	323
III. La monetarización y los límites de la corresponsabilidad	328
13. Sobre los estilos de vida sexual	334
I. Los estilos austeros de vida sexual y las disposiciones preventivistas	334
II. Los estilos dispendiosos de vida sexual y las disposiciones licenciosas	346
Conclusiones	353
Bibliografía	359

Introducción

“Pero el garante más seguro del orden académico, inseparablemente social y científico, reside sin duda en los mecanismos complejos que hacen que el avance hacia la cima de las instituciones dominantes temporalmente vaya a la par de una progresión en la iniciación académica, marcada [...] en el caso de las facultades de letras, por la larga espera de la tesis de doctorado, es decir, por un reforzamiento prolongado de las disposiciones que han sido reconocidas por los procedimientos primitivos de cooptación y que no invitan para nada a la ruptura herética con los saberes y los poderes sabiamente entreverados de la ortodoxia académica”

“[...] como las tesis de doctorado más tradicionales, también ellas marcadas por la necesidad social de hacer ver y de hacer valer el trabajo a falta de poder siempre exhibir sus productos indiscutibles”

Bourdieu, *Homo academicus*

En las páginas siguientes el lector o la lectora encontrará el resultado de una investigación aún en marcha que se ha desarrollado en el marco de sucesivas colaboraciones con los profesores Fernando Villaamil y Maribel Jociles, al hilo de las cuales he venido construyendo la especificidad del objeto de estudio que se somete a consideración en este volumen. Desde aquella primera investigación, *“Factores socioculturales relacionados con la realización de la prueba de detección de anticuerpos frente al VIH y con conductas sexuales de riesgo en el colectivo de hombres que mantienen relaciones sexuales con hombres (HSH)”*, lo que comenzó siendo una experiencia etnográfica iniciática acabó constituyendo la trama de una sugerente fuente de interrogaciones teóricas a la cual iba remitiendo cada vez más lecturas, más palabras-clave, más imágenes o metáforas y evocaciones muy diversas que acabaron multiplicando mi interés por aspectos de distinta índole relacionados con una antropología del cuerpo y de los saberes, de la sexualidad y de las edades y los géneros, de los padecimientos y de los cuidados sexuales.

Al abordar la especificidad del “sida” como nudo gordiano de la vida sexual en el seno de las relaciones homoeróticas y a la vez como problemática específicamente antropológica comenzó a emerger un conjunto bien trabado de cuestiones teóricamente significativas que ampliaron mis intereses por la organización social de la sexualidad, y que me encauzaron por el camino de un análisis de los diferentes sistemas de intercambio sexual que se constituyen históricamente en el campo relativamente autónomo de las relaciones homoeróticas. Ello se imponía como una operación metodológica tanto más necesaria en la medida en que pretendía dar cuenta de las relaciones de los actores con el “riesgo” y la “prevención”, siendo éstas experiencias centrales de sus interacciones en los mercados sexuales. En la encrucijada entre las divisiones sociales más amplias y las segmentaciones propias del campo sexual aquí planteamos finalmente una descripción y análisis de las representaciones de los actores sobre las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúan en el seno de estos espacios de encuentro sexual, así como de las estrategias preventivas y de los cuidados que ponen en marcha en el curso de esos intercambios de prestaciones sexuales.

En primer lugar, exponemos las bases teóricas que orientarán el posterior análisis de los datos etnográficos, así como una breve descripción de las estrategias metodológicas que orientaron la producción de los mismos. El punto de partida de nuestro razonamiento se inicia con el cuestionamiento de la operatividad, cognitiva y práctica, de los principios que articulan el *consejo preventivo* en tanto dispositivo sanitario que condensa los valores de una sexualidad medicalizada que opera como norma sexual en el campo de las relaciones homoeróticas. A partir de ahí planteamos la reconstrucción teórica del campo sexual del homoerotismo, pues consideramos que esta operación metodológica se impone como tarea previa a la interpretación del “riesgo”/“prevención” como dispositivo de regulación y, en el extremo, de normalización sexual en este campo. Dedicaremos algunas páginas a la teorización del *cuerpo* en tanto *capital corporal*, pues esta configuración específica de la corporalidad se presenta como el *locus* de la experiencia sexual de los actores, un nudo cultural en el que se enlazan distintas relaciones sociales de género y generación, pero también de seroestatus, que se presentan como determinantes en las representaciones y prácticas sobre los placeres y los peligros sexuales. El hecho de que concedamos una importancia determinante a las relaciones de intercambio sexual, en la medida en que definen grados diferentes de reciprocidad entre los actores a partir de los cuales éstos conciben y ponen en práctica sus cuidados sexuales, justifica la extensión de la parte dedicada a la descripción y análisis de los *rasgos pertinentes* del campo sexual: a saber, el capital corporal (Capítulo 3), las economías sexuales (Capítulos 4, 5, 6, 7) y los estilos de vida sexual (Capítulo 8).

A partir de esta caracterización del campo estaremos en disposición de comprender las representaciones de los actores sobre las alteridades potencialmente contaminantes y sus modos sexualmente apropiados de

interacción con ellas. Por ello, en la segunda parte de nuestra investigación abordamos específicamente la problemática de la contaminación y de los cuidados sexuales a partir del análisis de las relaciones sistemáticas que enlazan las estrategias preventivas de los actores a las diferentes lógicas relacionales que articulan sus intercambios en estas economías sexuales. Este trabajo de objetivación de los principios de división de la comunidad sexual de acuerdo a la distribución desigual del capital corporal en su seno, o sea según las relaciones de género y generación, pero también de seroestatus, permitirá posteriormente abordar las representaciones sobre las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúan los actores en las diferentes escenas sexuales (Capítulo 9). Con ello estaremos en disposición de dar cuenta de las modulaciones diferentes de sus prácticas de cuidado poniéndolas en relación con los sistemas de intercambio en los que se inscriben, en la medida en que los actores confieren sentidos y finalidades muy diferentes a sus prácticas de cuidado, ya se trate de economías de trueques sexuales (Capítulo 10), de circuitos ampliados de donaciones diádicas (Capítulo 11) o de prestaciones sexuales monetarizadas (Capítulo 12). Por último, estas disposiciones de cuidado sexual no pueden comprenderse sin considerar el sentido que los actores mismos imprimen a sus propias inversiones y posicionamientos dentro de los distintos circuitos de intercambios en los que participan (Capítulo 13). Con ello nos proponemos, desde un punto de vista antropológico, aportar algunas evidencias etnográficas a propósito del papel determinante que juega esta formación diferencial de los vínculos sexuales en la configuración de las prácticas y representaciones de los actores sobre la contaminación y el cuidado sexual en el ámbito de sus encuentros homoeróticos, es decir, la relevancia teóricamente crucial que tienen las posiciones sexualmente ocupadas por los actores en este campo de intercambios para dar cuenta de sus disposiciones hacia el cuidado sexual.

Si bien he rehuido ciertos aspectos que consideré demasiado academicistas y que, hasta cierto punto, rompían el espíritu de descubrimiento a través de la *escritura* (y complementariamente de la *lectura*) que iba cobrando el proceso de redacción de este texto, me he visto en demasiadas ocasiones más apremiado por buscar salidas de urgencia a los dilemas prácticos relacionados con la *puesta por escrito* de las ideas-fuerza de esta investigación, es decir, con la exposición lineal de un razonamiento que, en tanto conjunto de conceptos orgánicamente relacionados, no admitía *a priori* otra forma de ser concebido que bajo la forma fascinante del Aleph teórico, ese punto de vista que contiene a la vez todas las perspectivas heurísticamente posibles. Entre la imposibilidad de una “ruptura herética con los saberes y poderes sabiamente entreverados de la ortodoxia académica” pero a la vez con la firme voluntad de trascender los ejercicios escolares “más tradicionales”, las razones y los razonamientos que articulan esta tesis de doctorado se presentan bajo la tensión ambivalente de los requerimientos disciplinares, de los cuales no podría desprenderse del todo aunque quisiera, pero

sin por ello dejar de aspirar a ofrecer un vocabulario diferente, ofreciendo así la posibilidad de pensar de una forma distinta tanto las relaciones sexuales como las estrategias preventivas de los actores en el marco de sus relaciones homoeróticas. Tratándose de una temática profusamente cultivada en el espacio científico y académico de las ciencias sociales sólo echando mano de un puñado de autores “clásicos” he tratado de infundir cierto grado de originalidad a los datos etnográficos que he venido pacientemente juntando a lo largo de sucesivas *inmersiones en el campo*. Espero que el lector o la lectora sepa disculpar los defectos formales de esta obra, aunque se muestre por lo demás implacable con sus contenidos sustantivos.

Madrid, marzo de 2012

Agradecimientos

Siendo imposible resarcir cada una de las deudas personales y etnográficas, por lo demás todas ellas imponderables, contraídas con las personas que más o menos conscientemente y más o menos generosamente han contribuido de una u otra forma a que fuese posible la investigación de la cual este libro es su resultado, quisiera devolverles, aunque sea de esta forma un poco ceremonial y diferida, la expresión de mi gratitud más sincera, mostrándoles así el reconocimiento del valor que tienen para mí todos los actos de entrega que tuvieron a bien ofrecerme. Vaya mi agradecimiento dedicado a las personas que colaboraron abriéndome espacios etnográficamente propiciatorios, a quienes participaron con sus conversaciones o testimonios, algunos anónimamente, en lugares muy diversos y a horas igualmente dispares, demostrándome su confianza en la medida en que me hicieron partícipe de sus confidencias. Gracias.

Fruto de estos años de trabajo de campo he ido granjeándome algunos vínculos esenciales, por lo que quisiera agradecer muy especialmente a mis compañeros y amigos de Madvihda el acogimiento que me brindaron haciéndome partícipe doblemente de su amistad y de su trabajo: a Wifer, Víctor, Juancho, Emilia, Juan Ramón, Roberto y a todos sus voluntarios y colaboradores, gracias.

Durante mi paso por distintas universidades y departamentos he encontrado profesores y profesoras, compañeros y compañeras decisivos que han representado un estímulo para mí. A la profesora Amada Traba (Universidad de Vigo) le debo la sutil tarea de seducción sociológica que desplegaba en su curso de Sociología de la Educación y que, contemplada retrospectivamente, surtió en mí ese efecto embaucador que anima a las aventuras imposibles. También a la profesora Ágeda Gómez (Universidad de Vigo) quiero agradecerle las afinidades espontáneas y los encuentros fortuitos.

Durante mi estancia en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM conté con el apoyo académico de los profesores José Carlos Aguado y Luis Alberto Vargas, a quienes agradezco la oportunidad que me brindaron de trabajar en sus seminarios algunas ideas embrionarias de este estudio. También quisiera agradecer a la profesora Blanca Zuanilda Mendoza (UNAM) y, particularmente, al profesor Eduardo Menéndez (CIESAS), las atenciones que me dispensaron en el marco del Diplomado de Antropología Médica de la Facultad de Historia de la Medicina de la UNAM, donde tuve la oportunidad de presentar los aspectos centrales que con el tiempo constituirían las bases teóricas de este trabajo.

Los meses que pasé en la École des Hautes Études en Sciences Sociales conté con el apoyo de Didier Fassin (EHESS-IRIS), a quien agradezco la amabilidad con la que me recibió en su seminario y las distintas ocasiones que tuve de presentarle algunos elementos de esta investigación. Agradezco muy especialmente al profesor Rommel Méndes-Leite (Université Lumière Lyon 2) su disponibilidad inagotable, su interés y el buen trato.

Sin el apoyo institucional y material de la Universidad Complutense de Madrid no hubiese podido dedicarme en cuerpo y alma a esta investigación. Quiero resaltar algunos apoyos académicos que a lo largo de estos años de formación en varios de sus departamentos he ido acumulando y sin los cuales particularmente esta tesis doctoral no hubiese podido llevarse a término. Agradezco a los profesores Luis Fernández Moreno (Dpto. Lógica y Filosofía de la Ciencia) y Ángel Luis González de Pablo (Dpto. Medicina Preventiva y Salud Pública-Historia de la Ciencia) sus atenciones durante mi paso por la Facultad de Filosofía. También quisiera expresar un reconocimiento especial a mis compañeros (conmiltones) del departamento de Sociología V (Teoría Sociológica): a Miguel Alhambra, David Domínguez, Yeraí Zamorano, Daniel Prieto y, muy particularmente, al profesor Mario Domínguez, por las lecturas, las sugerencias, los ánimos y, en definitiva, por los encuentros edificantes.

En el Departamento de Antropología Social he crecido académicamente al calor de algunos apoyos imprescindibles. A mis profesoras y profesores, a mis compañeras y compañeros, a mis amigas y amigos de este departamento les debo no sólo los afectos personales, sino también el privilegio que constituye para mí formar parte de sus vidas cotidianas. Agradezco especialmente a Maribel Blázquez, Mónica Cornejo, Jesús Sanz y José Ignacio Pichardo su infinita paciencia y su enorme cariño. A Raquel, Julián, Ramón, Juan Carlos, Sergio, Ariadna, Diego, Rocío y Matías. Gracias.

Siento una deuda inestimable con la profesora María Isabel Jociles y con el profesor Fernando Villaamil, pues a ellos debo nada menos que el oficio. Siendo para mí tan difícil concretarles el sentido de todas mis gratitudes, quisiera expresarles mi reconocimiento por la confianza que han depositado en mí desde el principio. Gracias.

A mi familia y a mis amigos les debo muchas ausencias y demasiadas presencias a medias que se han ido prolongando más tiempo del que hubiésemos deseado. Es el único sinsabor que me queda de esta aventura.

A Cris, por la certezas. A mi madre, Estrella, por los dones. Gracias.

1. La teorización antropológica de la contaminación y de los cuidados sexuales

Construido a partir de los paradigmas naturalistas de las ciencias médicas, pero también reproducido por las corrientes más institucionalizadas de las ciencias sociales, el modelo del preventivismo médico como ideal de los cuidados sexuales, ya sea en su programa fuerte de la “prevención de riesgos” o en su versión débil de la “minimización de daños”¹, ha venido organizando sus estrategias de intervención epidemiológica alrededor de un conjunto de prácticas y representaciones que, privilegiando la “educación sexual” como núcleo duro de sus políticas públicas en esta materia, ha hecho del *consejo preventivo* la matriz ideológica de un programa completo de *pedagogía sexual* en la época del gerencialismo capitalista. A menudo referido como “sexo seguro”, o sencillamente “prevención”, el consejo preventivo se erige en este ámbito de actividad social como la norma sexual dominante a partir de la cual se miden todas las prácticas sexuales y se define el horizonte moral de los usos sexualmente apropiados del cuerpo. Instituyendo una cosmovisión sexual ampliamente divulgada por la industria cultural, solidariamente con otros artefactos culturales a propósito del cuerpo y de la sexualidad como el *amor romántico*², el consejo preventivo constituye un objeto de estudio antropológico de primer orden en la medida en que no sólo opera como modelo ideal de comparación en el seno de un determinado régimen de disciplinamiento sexual de las poblaciones (“prácticas de riesgo”, “prácticas seguras”, “prácticas más seguras”), sino que a la vez es incorporado por estas poblaciones de múltiples formas, incluso a veces contradictoriamente con el mensaje oficial, como parte de los imaginarios sexuales y de las disposiciones de los actores hacia su cuidado sexual.

Tanto más interesante en la medida en que puede comprenderse como un sistema de prácticas y creencias culturalmente circunstanciado sobre el agente sexual y sus formas de intercambio, y específicamente sobre los usos sexualmente legítimos de su cuerpo, el consejo preventivo actúa en este ámbito como el marco de comprensión privilegiado de ese factor de incertidumbre que representa la contaminación sexual (“enfermedades de transmisión sexual”) en el seno de las

¹ También llamada “reducción de daños”, la “minimización de riesgos” es una expresión surgida en el campo de intervención con drogodependencias que expresa una filosofía del cuidado menos maximalista, centrada en los contextos de aplicación y en las características de las poblaciones locales, y que hace propio un estilo de relación asistencial menos jerarquizada. Algunos de sus posicionamientos se han asumido, al menos parcialmente, en la elaboración de ciertas intervenciones ligadas al activismo LGTB en relación a los padecimientos de transmisión sexual.

² Para un cuestionamiento de la “utopía romántica” desde una perspectiva de género, véase Illouz (2009), Hochschild (2008); en el contexto español, véase Mari Luz Esteban (2011).

economías sexuales del homoerotismo. En consecuencia, la explicación antropológica sobre la producción social de la *contaminación sexual* debe traer al primer plano de su atención teórica las representaciones implícitas, y por tanto no declaradas, que subyacen al marco de interpretación de la sexualidad y del agente sexual que se articula en el consejo preventivo en tanto dispositivo normativo de regulación de los mercados sexuales, inscribiendo este modelo de explicación e intervención en las prácticas sexualmente existentes para los actores en sus contextos de intercambio. De esta forma, la explicación antropológica estará en disposición teórica de presentar razones y razonamientos alternativos a las visiones dominantes, y particularmente a las creencias de ese sentido común erudito que consciente o inconscientemente da cuerpo al consejo preventivo.

Para concebir una sociedad sexual al modo de una maquinaria sexualmente articulada *more hospitalario* es necesaria la construcción de una figura hasta cierto punto hipostasiada del actor sexual. Presentándolo como un sujeto abstraído de sus contextos sociales de inserción, portador de una sexualidad en tanto atributo biológico o psicológico, cuando no una combinación de ambas cosas, el consejo preventivo se articula a partir de una visión psicologicista del actor sexual que es congruente con el *ethos capitalista* de su sociedad, es decir, con una ontología individualista que no sólo concibe a las personas en clave monádica, desagregándolas de sus adscripciones grupales y dispensándolas de los determinismos sociales que operan más allá o más acá de sus voluntades particulares, sino que también fragmenta al agente sexual reduciéndolo a un *homo sexualis*, un hombre unidimensional que es el homúnculo protagonista de una sexualidad naturalizada –esos HSH, o HTX, o “inmigrantes” que constituyen otras tantas categorías epidemiológicas: nociones *cultas* en las que se presentan reificadas las relaciones sociales de producción de esas mismas categorías, así como de las realidades sociológicas a las que ellas apuntan³. Esta naturalización de la vida sexual por la vía de la psicologización del actor descansa igualmente en una visión naturalista del vínculo sexual, que se construye como la *relación diádica* entre agentes sexuales sin otros determinismos que sus propias determinaciones sexuales, en un acto de imposición de prenociones sobre la sexualidad que es deudor de un modelo implícito de parentesco histórica y socialmente bien

³Las distintas “categorías de transmisión” que configuran los sistemas de clasificación clínicos (“heterosexuales”, “homo/bisexuales”, “usuarios de drogas inyectadas”, “inmigrantes”, “hombre”, “mujer”, pero también “18-29 años” ó “30-39 años”, “secundaria” o “universitarios”) vienen a ser la versión rectificadora de los tradicionales “grupos de riesgo” que tan contestados fueron por los comités anti-sida al inicio de la epidemia. El campo semántico de estas categorías, que estructura el sistema de clasificación clínico, y por tanto organiza los esquemas de percepción y acción de los profesionales, ha venido actuando hasta el momento como eufemismo del término “clases peligrosas”, que constituye la versión criminológica de tales categorías. La presión de los comités anti-sida y del asociacionismo gay forzaron, del lado de los profesionales sanitarios, un *giro lingüístico* suficiente para inducir un efecto de corrección, pero sin llevar ese desplazamiento conceptual al grado de una verdadera ruptura epistemológica con sus propias prenociones clínicas.

circunstanciado, a saber, la idea de una sexualidad reproductiva en el marco de la familia nuclear moderna (“pareja estable”).

Privilegiando los vínculos sexuales diádicos y duraderos de la “pareja”, en la medida en que se piensa como *el* espacio natural sexualmente apropiado, esta visión monádica del actor sexual no puede comprenderse al margen de una representación epidemiológica de la acción sexual inspirada en una concepción más técnica que práctica de las disposiciones sexuales de los sujetos, proyectada a partir de unos valores higienistas en la relación con el propio cuerpo que resultan sin embargo problemáticos desde el punto de vista de cómo se producen las disposiciones sexuales de los sujetos al calor del funcionamiento de las economías que organizan sus intercambios. Siendo psicologizada por esta epistemología naturalista como una forma más de naturalización de todos los fenómenos sociales, la práctica sexual aparece representada en el consejo preventivo en clave de una toma de decisiones sexuales sólo posible a partir de la incorporación de los saberes técnicos del consejo preventivo a las propias disposiciones sexuales, dando como resultado una competencia deliberativa *science-based* y planteando como ideal esa relación distanciada con el propio cuerpo que está más cercana a un tratamiento técnico de la experiencia sexual que a la práctica encarnada de los vínculos sexualmente habitables.

Siendo un elemento estratégico del consejo preventivo en el campo sexual, el *preservativo* aparece como esa tecnología mediadora de los intercambios que opera como el complemento necesario en un escenario sexual de seroestatus inciertos o desconocidos, apelando al control sobre las fronteras corporales de los sujetos en las relaciones de intercambio sexual. Su uso es tanto más apremiante cuanto que el campo sexual del homoerotismo se inscribe en el imaginario epidemiológico como el espacio paradigmático de la *anomia sexual*, es decir, un campo de intercambios sexuales confuso por su cualidad y por su cantidad que excede el ordenamiento diádico de las vinculaciones duraderas, y por ello epidemiológicamente más controlables. Escenario sexual planteado en términos hobbesianos donde el consejo preventivo enraíza una disposición al *miedo sexual* como correlato emocional de un ámbito de relaciones potencialmente contaminantes –*homo [sexualis] homini lupus*. Pero considerando el uso del preservativo como un acto meramente técnico, el consejo preventivo desprovee de sus significados culturales toda una cultura material que se inscribe problemáticamente en los usos sexuales del cuerpo (“condón”), y particularmente en la generación de las diversas formas de reciprocidad que emergen al calor de los diferentes vínculos que traban los actores en los mercados sexuales, así como de la naturaleza de las cosas dadas y recibidas en esos intercambios.

Complementariamente al uso del preservativo, el *diagnóstico precoz* (“prueba”) implica una estructuración temporal de las prácticas sexuales que, introduciendo

la perspectiva de la previsión y posponiendo las gratificaciones sexuales en aras a unas recompensas en términos de acumulación de capital corporal, y particularmente de conservación del seroestatus, aspira idealmente a una incorporación plena de los principios de esa *vigilancia epidemiológica* a las disposiciones de cuidado de los sujetos en tanto esquemas de subjetivación de sus propias experiencias sexuales, o sea inscribiendo en la experiencia corporal las rutinas del cuidado sexual que predicen esa visión anticipatoria y esa racionalización de los usos sexuales del cuerpo, en clave de *ahorro* de capital corporal⁴. Esa mentalidad anticipatoria del diagnóstico precoz es otra forma de regulación técnica de las relaciones entre seroestatus dentro de la comunidad sexual, primando el valor preventivo de la seroconcordancia como forma de preservación colectiva frente a la contaminación sexual. Así, al vincular por un efecto de *serofobia institucional* la verdad sexual de los actores a sus seroestatus, operación que es parcialmente el resultado de ese desconocimiento de las condiciones sociales de producción de la contaminación sexual, el dispositivo técnico del diagnóstico precoz profundiza esa noción liberal de un sujeto autónomo y por tanto dueño de su destino sexual.

Ello es asumible desde la perspectiva de una intencionalidad marginalista de la práctica sexual en relación con el cuidado sexual, es decir, de unas inversiones corporales que se orientan de acuerdo a una deliberación de los costos derivados de sus dispendios sexuales en contraposición a los réditos venideros de una visión previsoras en materia de *cuidado de la salud*. Estado normativo del cuerpo y por extensión de la sexualidad, la *salud* es justamente el interés superior que justifica la necesaria incorporación de esa cultura material del preservativo y de esos principios de subjetivación de los tiempos médicos, del control de las propias fronteras corporales y de la predisposición a diferir hacia el futuro los beneficios de la adhesión a la norma sexual. La asunción de estos valores técnicos del cuidado de la salud es una forma de apropiación de esa vigilancia preventivista en la medida en que se incorporan los principios de control epidemiológico a las disposiciones corporales de los actores como parte de su acervo sexual. Anteponiendo el cálculo probabilístico de los “riesgos” sexuales a la consideración más realista de las distintas condiciones de posibilidad sexual que brindan a los sujetos las diferentes economías sexuales, la apelación a un *habitus* sexualmente austero y al ahorro corporal se cifra en clave de ese *homo sexualis* cuyas operaciones destinadas a maximizar sus propias potencialidades individuales aparecen idealmente tuteladas por la incorporación sin fisuras de la letra y el espíritu del consejo preventivo a sus propias disposiciones sexuales.

Articulando las relaciones diádicas entre los agentes sexuales a partir de la (inter)mediación del “condón” y de la concordancia entre seroestatus determinada

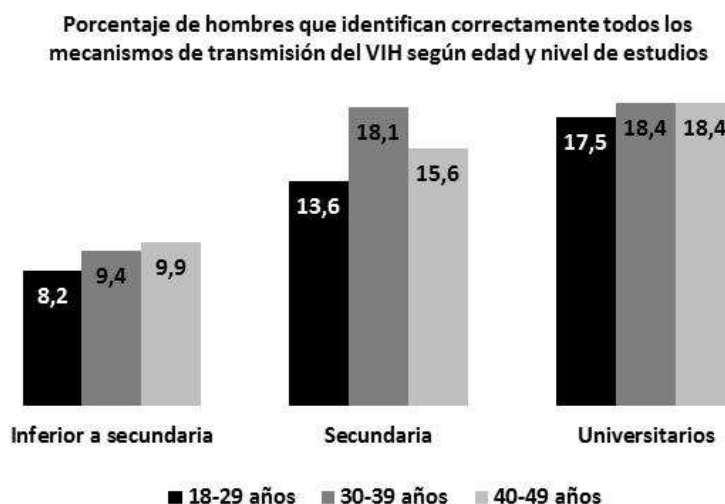
⁴Para una crítica sociológica a lo que cabría calificar como *marginalismo sanitario*, véase Peretti-Watel y Moatti (2009).

por la “prueba”, estas estrategias de prevención se concentran fundamentalmente en la divulgación de la norma sexual del “sexo seguro”, lo cual no sólo implica una concepción profesional del consejo preventivo que articula las representaciones sobre la sexualidad a partir de los sesgos técnicos de la profesión y de las preconcepciones de las clases de las que se reclutan estos profesionales, sino que implica una asimetría estructural entre los contextos sanitarios de enunciación del consejo preventivo y los escenarios sociales de realización de las prácticas de cuidado sexual. Así subyace una división entre ese *corpus* de saberes técnicos sobre los usos sexualmente legítimos del cuerpo y la experiencia encarnada de esos usos, una división que se vive en el extremo como una experiencia de *extrañamiento cultural* tanto más potente cuanto mayor es la distancia entre los estilos de vida sexual de los sujetos respecto a los valores sexuales que subyacen al consejo preventivo. En este sentido, el consejo preventivo centrado en el individuo, la “prevención” propiamente dicha, es otra forma de psicologización de los cuidados sexuales que no sólo se erige como el fulcro de todas las interpretaciones autorizadas, sino que justamente por esa investidura social del estamento médico posee la capacidad performativa de predicar las prácticas apropiadas en los tiempos sexualmente propicios –es decir, el “uso de preservativo” y el “diagnóstico precoz”. En este sentido, las estrategias de intervención basadas en la divulgación de las “informaciones oportunas”, y en la “modificación de conductas” en el caso de los relapsos, son el resultado práctico de ese cognitivismo aplicado a la resolución de todos los problemas sociales, la matriz culta de una cultura sexual que, previniendo de las consecuencias funestas a las que abocan tarde o temprano las sexualidades dispendiosas, conmina a una adhesión a los valores del “sexo seguro” apelando a la formación de ese *habitus austero* en relación con el gasto del propio capital corporal, es decir, a un rigorismo sexual que aparece como la piedra miliar de la ética del preventivismo oficial⁵.

Esta reducción psicológica de la cuestión de la “prevención” al mundo interior de los sujetos, o sea a un problema inmanente a su conciencia deliberativa, se materializa en una concepción *contractualista* de los intercambios sexuales (“sexualidad negociada”) que es hasta cierto punto expresiva de esa filosofía sexual liberal que, haciendo abstracción de las relaciones de fuerza que median las vinculaciones sociales y en particular la circulación de las prestaciones dentro de los mercados sexuales, plantea esta clase de intercambios como el resultado de un consenso sexual sin asimetrías o desigualdades sociales. De esta manera, *lo social* figura más como el aspecto relacional de la vida sexual de los sujetos que como la interacción compleja de las dinámicas plurales de la estructura social. O sea, cuando lo social aparece sólo lo hace en los términos *sui generis* de las interacciones de los sujetos con sus instituciones sociales de adscripción: así el *ego*

⁵ Para una consideración más detallada sobre la “*new sobriety*” como principio de intervención en el campo sanitario, y específicamente en los programas públicos y privados de prevención del VIH-sida, véase la obra de Lupton *et al.* (1995).

en el seno de la familia, en su relación de pareja o dentro del “ambiente”, en el ámbito laboral u ocupando la posición de referencia respecto a las redes de pares, etcétera. Lo social, en definitiva, aparece reducido a *lo relacional*, pero sin una consideración profunda de la estructura social, y particularmente de los modos socialmente determinados de organización de los intercambios sexuales, o sea, de las economías que organizan los intercambios en el campo sexual del homoerotismo.



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

Frente a la aparente neutralidad del consejo preventivo y su divulgación homogénea en todo el cuerpo social, a partir de los datos de la ESHS 2003 se constata que el porcentaje de sujetos que “identifican correctamente todos los mecanismos de transmisión del VIH” aumenta uniformemente según se asciende de nivel educativo. Ello revelaría, desde otro punto de vista, la selección escolar previa que se da a esta circulación de los mensajes médicos en el campo sexual, en el sentido de que esta divulgación de las informaciones relevantes está muy condicionada por la distribución desigual de las posibilidades de intelección y comprensión del consejo preventivo entre las clases sociales, de acuerdo a la relación entre el origen social de los sujetos y sus logros escolares –aquí un tanto elípticamente expresada a través del “nivel de estudios”. Al articular los valores sexuales de una clase social, y específicamente de las nuevas clases profesionales, esa mayor permeabilidad del consejo preventivo en la categoría de “universitarios” (17,5%-18,4%) frente a los sujetos con estudios “inferiores a secundaria” (8,2%-9,1%) expresaría alguna forma de afinidad socialmente inducida por la complicitad de unos *habitus* de clase compartidos, en la medida en que parece razonable pensar que estos sujetos universitarios comparten ciertas condiciones de existencia comunes con las condiciones sociales de enunciación del consejo preventivo por parte de los profesionales sanitarios. Así podría plantearse, como hipótesis de trabajo, la interpelación tan diferente que causa el consejo preventivo entre los distintos sectores sociales, por ejemplo entre sujetos con

estudios “inferiores a secundaria” y “universitarios”, como una expresión de sus diferentes grados de distancia social respecto al mundo médico, y por ello a formas más o menos compartidas de entender la práctica sexual y la propia experiencia corporal que subyacen a sus estilos de vida sexual. Y aquí lo fundamental reside en que este *saber intelectualizado* sobre los “mecanismos de transmisión” puede actuar como norma sexual en las prácticas de todas las categorías de sujetos sin que ello entre en contradicción con que sólo se reconozcan parcialmente los mecanismos “correctos” en una de ellas.

Distancia social vivida como alguna forma de distanciamiento sexual respecto a los valores médicos, la mayor o menor afinidad con el consejo preventivo, y por tanto la mayor o menor posibilidad de incorporarlo a las rutinas sexuales, no sólo está determinada por la pertenencia a una clase social específica, sino también y quizás más fundamentalmente por la mayor o menor afinidad con los valores sexuales que inspiran ese estilo de vida sexual que subyace al consejo preventivo. Saber y regla al mismo tiempo, conocimiento científico tanto como norma moral, relato explicativo y doctrina sexual se condensan en el consejo preventivo determinando una jerarquización de los cuidados sexuales articulados como una más de las cualidades que *deben* portar los sujetos, incorporando en el mejor de los casos los saberes normativos y las técnicas corporales apropiadas en el curso de sus trayectorias sexuales, o careciendo de tales competencias en el peor de ellos. De este modo, el consejo preventivo articula un *saber-hacer técnico* respecto al propio cuerpo que funda una auténtica moralidad sexual, una forma apropiada de relacionarse con el cuerpo propio y los cuerpos próximos, es decir, un estilo de vida sexual en el que esa regulación técnica de los vínculos y de los intercambios sexuales se integra idealmente en los cuidados de uno mismo. Prescribiendo los usos sexualmente apropiados del cuerpo y a la vez recomendando diversas conductas de evitación de sus usos abominables y de sus vínculos nefandos, el consejo preventivo se instaure como el horizonte normativo de interpretación de los cuerpos, de los estilos de vida y de los intercambios posibles en el campo sexual. Separando las prácticas puras de las impuras, el consejo preventivo actúa como el sistema simbólico dominante del campo sexual al erigir el “sexo seguro” como la norma sexual a partir de la cual se dirime la (des)legitimidad de todos los actos sexuales⁶.

En pocas palabras: la doble función del consejo preventivo articula, por una parte, una voluntad técnica de disciplinamiento sexual de las poblaciones, definiendo un *programa sexual* a partir de algunas técnicas del cuerpo fundamentales (“sexo seguro”) y, por otra parte, una voluntad de mistificación de los procesos sociales determinantes de la incidencia diferencial de los

⁶ Para una consideración de la idea de *técnica del cuerpo* en relación con la noción de *persona*, véase Mauss (1979); para una aproximación a los *usos sociales del cuerpo*, véase Boltanski (1974) y (1975).

padecimientos sexuales en el cuerpo social, a partir de una *explicación culta* que encubre las desigualdades sociales que están en el origen de esa exposición variable de los sujetos y los colectivos a los peligros sexuales –por ejemplo detrás de la incidencia dos veces mayor de las tasas de VIH en los trabajadores sexuales respecto a los que no lo son⁷. Al concentrar el núcleo de las intervenciones posibles en los “comportamientos de riesgo” de los sujetos considerados individualmente, ya se deba a un defecto de “información” o a un exceso de “deseo sexual”, se tiende a ofrecer una explicación psicologicista de las cuestiones fundamentales que, al identificar las problemáticas colectivas en el mundo interior de los sujetos, no sólo reproducen *ad infinitum* las causas materiales de esa distribución desigual de los padecimientos sexuales en el cuerpo social, sino que además genera una dependencia creciente de las poblaciones respecto a las soluciones “profesionales” que tienden no obstante a parcializar el abordaje de los problemas estructurales que les afectan. No cometeríamos una exageración si afirmamos, pues, que el consejo preventivo, tal y como se conoce y aplica, actúa en el campo sexual *mutatis mutandis* como una versión sanitaria de las *políticas securitarias* del modelo social neoliberal transferidas al ámbito de estas competencias técnicas y de esta moral sexual⁸.

Ahora bien, desde los intereses teóricos de una antropología de los peligros y los cuidados sexuales, la contaminación sexual se plantea, siguiendo la hipótesis de Mary Douglas, desde la doble problemática “del cuidado por la higiene y del respeto por las convenciones”⁹. Estas dos dimensiones del cuidado sexual, y particularmente de las reglas y prácticas de relación con la contaminación sexual, hace que el “sexo seguro”, el “uso del condón” o la realización de la “prueba”, los “contactos esporádicos” o la “pareja estable”, pero también el “seropositivo” como esa figura epónima de la alteridad contaminante en la que se encarna la “seropositividad”, sólo puedan comprenderse inscribiéndolos en los mundos de sentido y en los contextos materiales en los que los actores establecen los vínculos sexuales que confieren pleno significado a sus prácticas, es decir, en el seno de las lógicas de intercambio sexual que articulan las economías sexuales del homoerotismo. En unas páginas memorables, Mary Douglas nos dice:

La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al

⁷Según los datos de “Situación Epidemiológica de la Infección por VIH en HSH” elaborados por el Instituto de Salud Carlos III, en abril 2011, la prevalencia de VIH en HSH que acudieron por primera vez a centros de diagnóstico de VIH/ITS fue de 9,4% (en 2008), mientras que en los trabajadores sexuales la prevalencia en ese año fue de 18,1%.

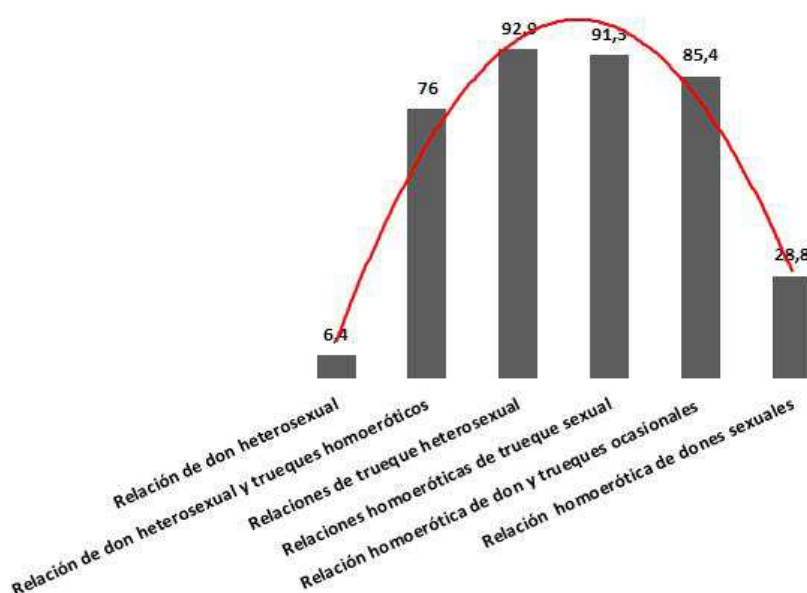
⁸ Para una consideración de las distintas dimensiones de la *société sécuritaire*, véase Castel (1995), Sennet (2000), Wacquant (2001); y particularmente en el ámbito de la salud sexual, véase Lupton (1999).

⁹ Véase Douglas (1991: 21).

campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos¹⁰.

Entre esos “sistemas de pureza más obviamente simbólicos” se encuentran las reglamentaciones del “riesgo” y las reglas de “prevención” que nos proponemos estudiar en esta investigación sobre la contaminación y el cuidado sexual. Siguiendo las proposiciones teóricas de Mary Douglas, para quien “nuestras ideas sobre la suciedad expresan igualmente nuestros sistemas simbólicos”¹¹, el análisis antropológico de las reglas preventivas de evitación del peligro sexual (“sexo seguro”) no puede pasar por alto las modulaciones del cuidado sexual en función de las reciprocidades que articulan precisamente los diferentes vínculos sexuales.

Percepción de "mucho o bastante riesgo de exposición al VIH" en diferentes economías sexuales (trueque/don) según población homo/bi/heterosexual



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

Como se aprecia a partir de este gráfico extraído de los datos de la ESHS 2003, la representación de la contaminación sexual (“percepción del riesgo”) aparece estadísticamente correlacionada con la función de distanciamiento o proximidad que articulan los diferentes vínculos sexuales. Así, el sentimiento de confianza y seguridad se distribuye entre las diferentes economías sexuales concentrándose particularmente en las relaciones que implican intercambios de dones sexuales, tanto en “parejas” heterosexuales (6,4%) como homosexuales (28,8%), aunque con un diferencial de 22,4% entre ambas que puede atribuirse a un efecto halo de la homofobia social que proyecta sobre la “relación homoerótica de dones sexuales” una contaminación mayor al representar una forma de sexualidad degradada en comparación con ese otro vínculo

¹⁰ Véase Douglas (1991: 54-55).

¹¹ Véase Douglas (1991: 54).

sexual socialmente legitimado que constituye la “pareja” con “persona de sexo opuesto” (“don heterosexual”). Sobre la base de esta legitimidad sexual de la “pareja”, la menor concentración del peligro sexual en esta clase de relaciones puede plantearse, como hipótesis de trabajo, como un efecto de esa cercanía social y sexual de los sujetos a la que obliga una economía basada en un sistema de intercambios totales, no sólo de prestaciones sexuales, entre sujetos que se conocen y reconocen mutuamente como personas en su totalidad, y no parcialmente como agentes sexuales. Por el contrario, de un modo estadísticamente significativo las formas de vinculación que implican relaciones de trueques sexuales, en la medida en que introducen un grado mayor de distanciamiento respecto a la alteridad sexual, se perciben como sexualmente más peligrosas. En consecuencia, esta distribución diferencial del peligro sexual da una idea de la importancia crucial que tienen las formas de vinculación sexual como determinantes de la “percepción del riesgo” que subyace a las disposiciones de los sujetos hacia su cuidado sexual.

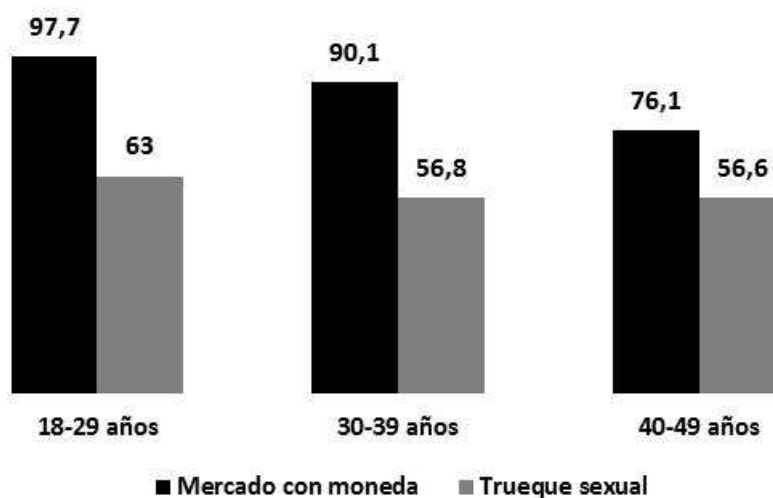
La percepción de las alteridades potencialmente contaminantes, tanto como las formas de interacción con ellas, aparecen determinadas por los diferentes grados de reciprocidad que articulan los distintos vínculos sexuales. En consecuencia, contra esa visión psicologista de las disposiciones sexuales de los sujetos y de sus modos de vinculación que tiende tan fácilmente a la naturalización de las explicaciones sobre el campo sexual, aquí partimos de una concepción de la sexualidad como práctica cultural, y específicamente como relación social de intercambio. De este modo, la experiencia sexual, y particularmente la relación con las alteridades potencialmente contaminantes, no puede comprenderse sin inscribirla en el campo de posiciones que determina la distribución desigual del *capital corporal* en la comunidad sexual. Estas posiciones ocupadas en el campo sexual determinan a su vez la forma de participación en la circulación de los bienes y las prestaciones de acuerdo a las reglas propias de las distintas *economías sexuales*, definiendo los posicionamientos de los sujetos a partir sus inversiones sexuales en estos mercados. La interacción de estas determinaciones constituye los principios de organización de unos *estilos de vida sexual* que representan el marco a partir del cual hacer inteligible, no sólo los espacios de habitabilidad sexual que los sujetos producen en este ámbito de su vida social, sino también sus categorías de percepción y de relación con el peligro más específicamente sexual. Ello hace que resulte muy útil metodológicamente la reconstrucción teórica del campo de intercambios sexuales del homoerotismo, es decir, de las diferentes economías que organizan la circulación de prestaciones sexuales entre los sujetos, con miras a abordar un análisis antropológico de los vínculos sexuales en tanto parecen ser determinantes de las disposiciones de cuidado sexual de los sujetos. Este campo complejo y dinámico de relaciones de fuerza y sentido entre los objetos y los sujetos sexuales, entre las distintas posiciones encarnadas y las relaciones sexuales que se tejen entre ellas parece, haciendo nuestras las palabras de Mary Douglas, el contexto apropiado de interpretación de este *enjeux* cultural del peligro y del cuidado sexual:

Creo que muchas ideas acerca de los peligros sexuales se comprenden mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad, como configuraciones que reflejan la jerarquía o la simetría que se aplican en un sistema social más amplio (Douglas, 1973: 16).

Inscribiendo esta producción simbólica de la contaminación sexual en el “sistema social más amplio” que constituyen las formas de vinculación en el campo sexual del homoerotismo nos damos la oportunidad de analizar las disposiciones de cuidado sexual de los sujetos en los contextos relacionales que delimitan las economías sexuales en las que ellos actúan e interactúan, prescindiendo de la comparación normativa de sus prácticas con los principios del consejo preventivo –es decir, de la discriminación entre las prácticas “de riesgo”, en tanto relaciones problemáticas, respecto a las prácticas “seguras” como prácticas no problemáticas, y por tanto, incuestionadas. Este principio de simetría metodológica¹² hace que resulten antropológicamente tan interesantes unas prácticas como las otras, en la medida en que ambas son el producto social de un sistema completo de disposiciones sexuales y de posiciones objetivas ocupadas regularmente por los sujetos en el campo sexual del homoerotismo. Incorporadas a lo largo de sus propios itinerarios sexuales en este campo, las prácticas y representaciones de los sujetos sobre el “sexo seguro” se comprenden en el marco de sus estilos de vida sexual, a partir de los cuales se producen esas técnicas corporales como mundos de sentido estructuradores de un simbolismo corporal que expresa, a través de sus disposiciones de cuidado sexual, las reciprocidades que se ponen en juego entre actores que ocupan posiciones diferentes y diferenciadas en el campo sexual. Vividas desde un sentimiento de mayor o menor distanciamiento respecto al otro, las disposiciones de cuidado sexual de los actores se inscriben en las diferentes lógicas de distinción sexual que median sus relaciones con las alteridades con las que interactúan en el seno de estas economías sexuales.

¹² Para una exposición detallada de este *principio de simetría metodológica*, véase Bloor, D. (1998).

Uso del preservativo en "relaciones ocasionales" (trueque) y con "prostitución" (moneda) según edad



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

Si se comparan estadísticamente los diferentes porcentajes de “uso del preservativo” en las distintas economías sexuales (“relaciones ocasionales”/“prostitución”) se aprecia el contraste entre los diferentes sentidos que adquieren para los actores sus propias prácticas de cuidado sexual en función de los vínculos sexuales en los que éstas se inscriben, es decir, de acuerdo a las relaciones de distancia social y distanciamiento sexual que articulan las diferentes economías sexuales (trueque sexual/mercados con moneda) y que resultan tan determinantes de sus disposiciones de cuidado sexual, por ejemplo del uso o no del preservativo. Así pues, en el orden de los trueques sexuales que circulan dentro de una comunidad sexual de semejantes, donde la estimación de las equivalencias entre las cosas dadas y recibidas revela en sí misma algún grado de reciprocidad y cercanía social y sexual entre los sujetos, el “uso de preservativo” desciende enormemente respecto a las relaciones de intercambio en los mercados con moneda (“prostitución”), donde la asimetría social y el antagonismo sexual que articulan la circulación de diferentes especies de capital, capital corporal de un lado y capital económico del otro, revela una lógica de transacciones agonales que parecen alentar sentidos de evitación sexual de la alteridad con la que se interactúa, por ejemplo mediante la interposición de la barrera física y simbólica del “preservativo”. En consecuencia, las distintas representaciones del peligro y la contaminación de acuerdo al grado de distancia social y de distanciamiento sexual que introducen en sus relaciones las propias formas de relacionarse sexualmente se presentan como un elemento determinante en la “percepción del riesgo” por parte de los sujetos, y por tanto de sus disposiciones de cuidado sexual, es decir, de las prácticas apropiadas de relación con esas alteridades potencialmente contaminantes que se configuran en este campo de posiciones y posicionamientos sexuales.

Menos concebido para el análisis que para la intervención, y por ello parcialmente explicativo en parte por su vocación normativa, el consejo preventivo en su fórmula más divulgada del “sexo seguro” no sólo entraña una cultura

material, como el “preservativo”, la “prueba”, etcétera, sino también y quizás más fundamentalmente una auténtica tecnología de normalización sexual encarnada en principios de subjetivación y técnicas del cuerpo, estructuras temporales en estado incorporado, sistemas de clasificación de lo sexualmente puro e impuro, delimitaciones de las fronteras físicas del cuerpo, pero también de las fronteras simbólicas de unos modos de ser y estar en la escena sexual que surgen por y para las distintas economías sexuales, esas instituciones culturales que otorgan contenido experiencial a los intercambios sexuales de los sujetos. Condicionado por las distintas formas sociales de producción y relación con las alteridades potencialmente contaminantes, el consejo preventivo no puede ser considerado un instrumento neutral respecto a sus significaciones públicas y privadas, así como a sus derivaciones *populares* una vez que se inscribe en el seno de las distintas economías en las que los sujetos organizan sus intercambios sexuales. Restituir a los vínculos sexuales su importancia determinante en la configuración de las disposiciones de los actores hacia su cuidado sexual, tal es el ánimo que inspira este esfuerzo de teorización de la contaminación y del peligro desde la óptica interpretativa de las economías sexuales. Con ello esperamos aportar alguna evidencia sobre las maneras en que el consejo preventivo de la cultura médica se inscribe en las dinámicas del campo sexual como un *hecho social total*, y no solamente sexual, toda vez que se halla inmerso en las lógicas de distinción social que estratifican esta sociedad segmentaria de hombres según estilos diferenciados de vida sexual, haciendo en definitiva que unos y otros se encuentren en posiciones y posicionamientos diferentes para asumir la cultura preventiva como una cultura sexual propia.

2. Trabajo de campo y muestra etnográfica

El origen de este trabajo se halla en la investigación *Factores socioculturales de la práctica de la prueba de detección de anticuerpos frente al VIH entre HSH*¹³. En aquel trabajo nos enfrentábamos a un conjunto de “desafíos” prácticos que los técnicos del extinto Instituto de Salud Pública de la Comunidad de Madrid nos plantearon en relación con el uso de la prueba de detección de anticuerpos de VIH entre la población de HSH de Madrid. Apremiados por la necesidad de ofrecer respuestas prácticas, pero también interesados por las preguntas teóricas que fueron emergiendo a lo largo de aquel proceso de investigación¹⁴, casi una década después este estudio recoge el testigo de aquellas apuestas teóricas y metodológicas respecto al abordaje de las relaciones de los sujetos con el peligro y la contaminación sexual en este campo de intercambios homoeróticos. En las siguientes páginas se ofrece una presentación de las técnicas de investigación y una descripción de la muestra etnográfica que constituye el marco empírico de referencia en este estudio.

I. Técnicas de investigación: observación directa y entrevistas en profundidad

La selección del método y de las técnicas etnográficas de investigación se inscribe en el conjunto de preguntas teóricamente relevantes que orienta este estudio sobre las prácticas y representaciones en torno al peligro y al cuidado sexual de los agentes en el campo sexual del homoerotismo. Para generar y al mismo tiempo poner a prueba el sistema de hipótesis que relaciona las distintas dimensiones de este objeto teórico se ha realizado una aproximación etnográfica al campo de investigación combinando técnicas cualitativas de producción y análisis de datos: observación directa y entrevistas en profundidad. Durante el período de trabajo de campo se fueron alternando y cruzando los usos de estas técnicas para captar las acciones de los sujetos en sus contextos sociales de realización y estimular la producción de discursos socialmente situados. Ello permitió que el conjunto de hipótesis que se iba manejando pudiera ir modificándose en función de la triangulación de los materiales empíricos procedentes de las distintas técnicas y, de este modo, facilitar que la teoría emergente tuviera la oportunidad

¹³ Véase Villaamil/Jociles/Lores (2004). Los materiales etnográficos de este estudio son reproducidas aquí con el permiso de los profesores Fernando Villaamil y María Isabel Jociles.

¹⁴ Proyecto que tuvo continuidad en sucesivas investigaciones: “*Los locales de sexo anónimo (LSA) como instituciones sociales ante la prevención*” (2006) y “*La promoción de prácticas más saludables en el ámbito hospitalario entre personas que viven con VIH*” (2008).

de informar las subsiguientes sesiones de trabajo de campo, generando un proceso continuo de reflexividad en torno a las preguntas de investigación y a los escenarios de observación.

El recurso a las técnicas de investigación cualitativa se justifica por el interés teórico en captar, no sólo los productos de la heterogeneidad social tal y como se manifiestan –por ejemplo, describiendo las diferentes disposiciones de los sujetos en relación con su cuidado sexual-, sino fundamentalmente los procesos sociales que están en el origen de esta pluralidad culturalmente acotada de manifestaciones sexuales –o sea, reconstruyendo teóricamente el campo de las economías sexuales del homoerotismo y el sentido que adquieren las prácticas de cuidado sexual en estos contextos específicos. De este modo, la preferencia por las técnicas cualitativas de investigación se cifra en este interés teórico por comprender las prácticas y representaciones de los actores en torno al peligro y al cuidado sexual dentro de los marcos de sentido desde los que ellos mismos confieren significación a sus prácticas. Al ofrecer un mayor rendimiento teórico respecto al conjunto de interrogantes que han ido dando cuerpo a este estudio, los instrumentos etnográficos se han puesto al servicio del análisis y la descripción de los aspectos procesuales que son constitutivos de la subjetividad y de la interacción de los sujetos en este ámbito de los cuidados sexuales¹⁵.

Observación directa

La *observación directa* ha rendido como una técnica de investigación estratégica para conocer de forma detallada los contextos, las acciones y las interacciones que están en el origen de las prácticas de cuidado sexual de los actores en el marco de las economías sexuales del homoerotismo. A partir de la observación directa de este campo de relaciones se ha podido acceder a dimensiones de los intercambios sexuales que pasan desapercibidos a las consciencias o memorias de los actores. Además, por el tipo de relaciones sociales a las que dio lugar y en los escenarios en los que se recabaron los datos, dicha técnica ha permitido el acceso, aun de forma sólo parcial, a ámbitos de la privacidad de los actores que, como las relaciones de pareja o los grupos de pares, pasan desapercibidos o permanecen ocultos en otros estudios implementados a partir de muestras estadísticas y técnicas de obtención de informaciones más estructuradas y cerradas –cuestionarios, encuestas. Al acercarse a las prácticas de los actores en sus propios contextos de realización, las técnicas de investigación etnográfica han facilitado la comparación sistemática de las diferentes economías sexuales, poniendo de relieve aspectos no contemplados *a priori* en el diseño de investigación pero que han resultado relevantes para entender estos procesos de producción social del peligro y del cuidado sexual.

¹⁵ Véase Jociles (2000).

Generando sus datos sin otros instrumentos mediadores con la realidad que se investiga que las propias categorías teóricas de las que parte el propio investigador, la observación directa particularmente, a diferencia de otras técnicas de producción de datos, exige un ejercicio permanente de vigilancia epistemológica sobre la base de una *mirada* teóricamente informada y confrontada con una problemática empírica. Las observaciones etnográficas producidas por esta técnica, controladas por guiones elaborados y revisados periódicamente a la luz de las cuestiones emergentes, fueron registradas de forma sistemática en un *diario de campo*; en él se recogieron no sólo los aspectos esperados de las interacciones en contexto, sino también otros que fueron cobrando relevancia a lo largo del proceso de observación mismo, no previstos pero no por ello menos importantes, en una dialéctica que es consustancial a la propia técnica de investigación. La explotación teórica de los datos etnográficos se realizó a partir de fichas analíticas que fueron reelaboradas reflexivamente de acuerdo a los sucesivos intereses prácticos y teóricos de la investigación¹⁶.

Dada la diversidad de espacios de encuentro sexual que se pudo constatar tras una aproximación inicial al terreno (febrero-julio 2003), la observación directa se organizó en diferentes fases. En un primer momento (julio 2003-mayo 2005) se realizó una caracterización de los diversos espacios de encuentro sexual de la ciudad en función del tipo de *economía sexual* al que cabría adscribirlos¹⁷. Se procuró desde el primer momento diversificar los lugares/tiempos de observación a fin de acotar el objeto de estudio y poner en contraste sistemático los datos obtenidos en los diferentes contextos etnográficos. Prioritariamente el trabajo de campo se desarrolló en los siguientes espacios:

- Mercados primarios de trueques sexuales: red comercial de bares y clubs de sexo en los barrios de Chueca y Lavapiés.
- Mercados secundarios de trueques sexuales: parque céntrico de la ciudad. Con el objetivo de obtener elementos de contraste en relación con los espacios etnografiados, se realizaron salidas esporádicas a otros lugares de encuentro sexual referidos por los propios informantes, como baños de estaciones de autobús y tren, centros comerciales, aparcamientos y polígonos industriales a las afuera de la ciudad.
- Mercados primarios con moneda: dos saunas céntricas y un bar de encuentro.
- Mercados secundarios con moneda: calle Almirante, Puerta del Sol.

¹⁶ Véase Villaamil/Jociles/Lores (2003); "Estigma y padecimiento. La construcción de espacios de habitabilidad del estigma entre HSH con VIH" (Trabajo de investigación. Diploma de Estudios Avanzados en Sociología, 2008); "Antropología del cuerpo y saberes expertos" (Trabajo de investigación. Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía, 2011).

¹⁷ Trabajo de Investigación. Diploma de Estudios Avanzado en Antropología, 2005.

A partir del análisis de los primeros materiales etnográficos se distinguieron rasgos pertinentes para la confección de las guías de observación y de los guiones de entrevistas subsiguientes. En un momento posterior (marzo 2007- septiembre 2008) pareció pertinente contrastar los resultados de aquel primer análisis e incidir en los aspectos del cuidado sexual relacionados más centralmente con las prácticas y representaciones sobre la producción simbólica de la contaminación sexual y las variaciones del proceso “riesgo”/“prevención” en las diferentes escenas sexuales, reconstruyendo para ello el campo de oposiciones sistemáticas que constituyen las *economías sexuales* tal y como se fueron describiendo/teorizando en los momentos anteriores.

Siendo el principal instrumento de producción de datos, el propio etnógrafo se presenta como un agente sexual *sui generis* en este campo etnográfico de relaciones sexuales¹⁸. Al incorporarse al campo sexual, y por tanto entrando en el juego de valoraciones sexuales según los valores relativos de su propio capital corporal, la presencia del etnógrafo se modula diferencialmente en los distintos contextos de sociabilidad sexual que definen las distintas economías sexuales, y ello con repercusiones etnográficas que resulta útil explicitar. Así, a la hora de establecer mis relaciones etnográficas existían notables diferencias entre lo que sucedía en los lugares de “ligue” de los mercados de trueques sexuales, en bares o parques, y lo que ocurría en los mercados sexuales con moneda, ya fuera en la calle o en las saunas, donde al relacionarme con públicos diferentes los modos de interacción con los informantes variaban enormemente. Así aparece recogido en una entrada del diario de campo: *“a diferencia de lo que me pasa con los hombres mayores, que se muestran siempre tan deferentes y amables conmigo, entre los jóvenes mi juventud es menos atractiva, pues supone un valor sexual inferior; a medida que asciendo en la escala de edades de los informantes mi propia juventud cobra una relevancia especial, de modo que para los informantes de más edad resulto muy atractivo, menos por guapo que por joven, mientras que con los gays más jóvenes es más bien el ‘estilo de chico’ que encarno (pues pertenecemos a la misma generación) lo que define nuestra manera de interactuar”* (Nota del Diario de Campo).

En esta nota se aprecia la incidencia etnográfica de esta *ecuación personal* que resulta de las distintas valoraciones sexuales del etnógrafo de acuerdo a la composición de su *capital corporal* en las diferentes escenas sexuales, pues esta especie de capital representa una cualidad sexual relativa en un campo de posiciones y posicionamientos diferenciados que, al condicionar las diferentes formas de inclusión e interacción del etnógrafo en las escenas sexuales, configura un orden de condicionamientos a la misma producción de datos etnográficos. En otra nota del diario de campo se recoge la siguiente escena etnográfica en un parque de la ciudad: *“Desde el primer momento se dirigía a mí para pirolearme o, de alguna manera que siempre trataba de hacer expresa, manifestarme su disponibilidad sexual. Lo entendí como una relación de coqueteo: ‘Tú sí que eres joven’, o ‘Haces muchas preguntas’ acompañando su comentario de una leve palmada en mi pecho, o ‘No me pareces eso que dices [antropólogo], eres muy guapo’.*

¹⁸ Véase Markowitz (2003).

Durante el rato que permanecemos sentados en el banco dejaba caer su mano en mi pierna mientras enfatizaba alguno de sus comentarios [...] después de ese preámbulo, me dice que le gusta escribir (y pienso: es otra forma más de hacerme ver urgentemente esa afinidad conmigo que se expresaría –también– a través de ese gusto compartido por ‘las letras’)” (Nota del Diario de Campo). A la luz de las notas del diario de campo se comprende, retrospectivamente, la importancia decisiva que tiene para la producción de datos etnográficos la experiencia práctica de esas lógicas sexuales, al ofrecer al antropólogo la oportunidad de rentabilizar teóricamente ese aprendizaje por y para la experiencia que supone la inmersión personal en este campo de sociabilidad y socialización sexual.

Otra forma de comprender este proceso encarnado de teorización de los fenómenos del campo sexual la ofrecen las *emociones etnográficas* que acompañan la experiencia del *choque cultural* al que el investigador de campo no puede sustraerse, al menos en los momentos iniciales de su investigación. Imbuido de sentimientos de extrañeza en su acceso a las diversas escenas sexuales, la exploración de ese “otro mundo” aparece acompañada en las notas de campo de múltiples referencias a una confrontación sistemática con los principios que organizan la circulación de las prestaciones sexuales de tal forma que, poniendo en primer plano las lógicas más chocantes de ese campo, permite en momentos posteriores del análisis la comprensión de las claves relevantes que estructuran la teorización en curso. En la siguiente entrada del diario de campo se recoge este sentimiento de extrañeza frente a esa ritualización del “ligue” característica de los encuentros en zonas de cruising: *“Parados en extremos opuestos de la pequeña rotonda en la que se cruzan los senderos, nuestras cinco siluetas se recortan en la sombra muy espesa de los árboles. Permanecemos de pie en silencio. Sólo se oye el zumbido de la ciudad al final del parque. La escena tiene algo onírico; me entran ganas de gritar o romper en una carcajada. Es la tensión. Pero aguanto de pie, sin moverme. Y al cabo se empieza a disolver esta reunión espontánea, y vuelvo a caminar”* (Nota del Diario de Campo). Al dejar sus réditos en forma de claves para el análisis, la experiencia de las interacciones que acompañan el “ligue” en estos u otros lugares de encuentro sexual establece las condiciones de posibilidad de una comprensión profunda de los principios de organización de esta circulación colectivizada de prestaciones sexuales, como en esta otra descripción de una situación de “ligue” en la “sauna”: *“Para mí es una escena un tanto incómoda, a la que no estoy acostumbrado. Él recostado contra la pared de la cabina, y yo a tres o cuatro metros frente a él. Si a mí vestir la toalla me hacía sentir desnudo, para él la toalla era un elemento de insinuación y exhibicionismo, un excedente de opacidad en algún momento prescindible-deslizable en su interacción de ligue conmigo”* (Nota del Diario de Campo).

Entrevistas en profundidad

Las entrevistas en profundidad resultaron etnográficamente estratégicas para acceder al universo de representaciones de los sujetos sobre sus propias prácticas sexuales, y particularmente sobre la contaminación y el cuidado sexual. Al permitir

recoger estas informaciones en los términos en los que los propios agentes las formulan, las entrevistas etnográficas han resultado muy rentables metodológicamente al facilitar una aproximación a las relaciones sistemáticas que las diferentes significaciones discursivas de los sujetos establecen entre sí. La elaboración y realización de las entrevistas se desarrolló en diferentes momentos del proceso de investigación y de forma paralela a los períodos de trabajo de campo. Se realizaron un total de 58 entrevistas a 45 informantes durante los meses de julio de 2003 a mayo de 2005 en una primera etapa, y posteriormente en el período de marzo de 2007 a abril de 2008. La selección de los informantes estuvo guiada por criterios de *muestreo teórico*¹⁹, menos centrado en la búsqueda de una representatividad distributiva y más sensible a la exploración de las múltiples dimensiones del objeto de estudio, a partir de las relaciones entabladas por el etnógrafo en los distintos escenarios etnográficos. De modo congruente con esta orientación metodológica, los criterios específicos de selección y diversificación de los informantes fueron emergiendo en relación con las cuestiones que iban ganando relevancia teórica. Se buscó generar una diversificación de la muestra en relación con la edad y el estilo de vida sexual de los informantes, su origen social y su relación con las economías sexuales, así como sus disposiciones hacia el cuidado sexual y su seroestatus.

Los guiones de las entrevistas se elaboraron a partir de las observaciones de campo previas y se estructuraron de acuerdo a las diferentes categorías teóricas que iban emergiendo. Se identificaron tres bloques temáticos diferenciados que incluyeron: i) aspectos sociodemográficos e historias de vida; ii) representaciones sobre sexualidad y estilos de vida sexual; iii) prácticas y representaciones sobre la contaminación y los cuidados sexuales. Las entrevistas fueron registradas con grabadora, posteriormente transcritas y analizadas. La necesidad de adherirse a normas de discreción y confidencialidad hizo difícil en ocasiones la obtención de informaciones o el registro de las mismas. Muchas conversaciones informales fueron recogidas en notas de campo ante la imposibilidad de registrar con la grabadora de voz los discursos de los informantes. La grabadora era asociada por los sujetos, y de forma variable según el contexto sexual, a una inasumible puesta en cuestión de su anonimato o sentido de la privacidad. En todo momento se garantizó a los entrevistados la confidencialidad en el tratamiento de sus informaciones y se accedió a la entrevista con su consentimiento informado. Todos los nombres son pseudónimos y se ha procurado en la medida de lo posible eliminar, sin fallar a la inteligibilidad de los extractos presentados en el análisis, cualquier referencia que pudiera revelar la identidad de los colaboradores (lugares de procedencia, nombres propios, referencias personales, etc.), correspondiendo así a las personas que ofrecieron generosamente sus declaraciones en condiciones de confidencialidad y anonimato.

¹⁹ Para una formulación completa del papel del *muestreo teórico* en el proceso de investigación cualitativo, véase Strauss/Corbin (1990).

A este respecto cabe hacer un apunte sobre los efectos de las técnicas de investigación, particularmente la observación directa pero también la entrevista en profundidad, en la producción de datos teóricamente relevantes. Interacción ambigua en este ámbito de relaciones sexuales, pues implica una actitud a la vez distanciada y familiar con las prácticas del campo, la aplicación etnográfica de las técnicas de investigación exige del etnógrafo un aprendizaje de los usos sociales de esas técnicas, es decir, la adquisición sobre la marcha de ciertas habilidades sociales que implican el ajuste de las técnicas etnográficas a los códigos de interacción del campo; en definitiva, una adaptación social de las técnicas a los usos y costumbres de un determinado escenario sexual. El ámbito de estudio de la sexualidad, y más debido a las múltiples ocasiones que ofrece para su inscripción ambigua en esa frontera imprecisa entre lo público y lo privado, exige una reflexión sobre la manera en la que estas técnicas de investigación se aplican en los escenarios sexuales, y particularmente las situaciones sociales a las que dan lugar las propias técnicas etnográficas una vez se ponen a funcionar en la lógica de las interacciones de estos escenarios. A lo largo del trabajo de campo se ha podido comprobar que las técnicas de investigación no rindieron los mismos resultados etnográficos atendiendo a los diversos contextos de observación y/o interpelación de los sujetos. Y las razones a estas variaciones en su rentabilidad etnográfica pueden buscarse parcialmente en los condicionantes que el propio uso de las técnicas introduce en la generación de ese doble vínculo que funda la inscripción liminar del etnógrafo en el campo, a la vez distante y familiar, tan determinante finalmente de las relaciones de confianza y confidencia, o bien de desconfianza y opacidad en las interacciones y en las comunicaciones con los actores.

Por ejemplo en las zonas de cruising, más que en la zona comercial de bares, las situaciones sociales generadas a partir de la aplicación de las técnicas etnográficas ofrecieron múltiples ocasiones para romper las reglas de interacción propias de estos mercados sexuales, como el “anonimato” tan característico de las situaciones de “ligue” en los lugares públicos de encuentro sexual. Sobre todo en estos escenarios, las situaciones de entrevista informal interferían en la ritualización de las interacciones que organiza esos intercambios sexuales, y donde incluso las pocas palabras protocolarias de presentación que exige el uso de la técnica iban contra una lógica de relaciones donde justamente se prescinde de tales formalidades y la interacción se traduce al lenguaje de las claves corporales. En una entrada del diario de campo durante el período inicial de observación en zonas de cruising aparece recogida esta nota, que se explica por sí misma: *“Como vengo observando el nivel de comunicación verbal es mínimo [...] los intentos para hablar con gente resultan bastante complicados [...] Está claro que la ‘situación de entrevista informal’ está rompiendo la aparente armonía de ese anonimato que envuelve las relaciones [...] Me cruzo con un hombre de unos 40 años. Viste un tanto desastrado, sin afeitarse; se mueve con amplias zancadas, volviéndose repentinamente sobre sus pasos, parece inquieto. Me aproximo con intención de hacerle algunas preguntas, pero antes de que pudiera acabar mi presentación me interrumpe: ‘Si quieres*

conocer cómo es la cosa para tu estudio lo mejor es que pruebes, ¿has probado?... pruébalo para conocer a fondo lo que ocurre'. Noto cierta incomodidad en su forma de dirigirse a mí; mientras echaba a caminar y se iba alejando, proseguía: 'pareces argentino... mira, lo que menos me apetece ahora es que me psicoanalices'" (Nota del Diario de Campo).

Las diversas distorsiones del etnógrafo en el campo están detrás de ciertos errores de apreciación a los que induce el uso apenas controlado inicialmente del propio instrumento de observación, expresando así el rendimiento diferente de las técnicas etnográficas de acuerdo a la familiarización del etnógrafo con los usos y costumbres locales. Al implicar no pocas "desconfianzas de la gente" (Cristóbal, 49), el uso social de las técnicas etnográficas condiciona enormemente su propia rentabilidad metodológica, como se aprecia en esas respuestas opacas de los actores generadas por la lógica *a contrario* de las propias técnicas. Sobre todo en las primeras sesiones de observación, como se registra profusamente en el diario de campo, y más en las zonas de cruising que en otros espacios, se suceden los episodios de interacciones *fallidas* en el marco de estas zonas de ligue: "Acabo mi presentación diciendo 'y, bueno, me dijeron que aquí vienen chicos a ligar'. Me desconcierta. Me dice que él no sabe nada de eso, y que estaba haciendo un descanso en mitad de su paseo"; o en esta otra ocasión: "a estas breves palabras contesta entre dientes 'Nada de estudios, ¿vale?'; me quedo un poco cortado '¿Cómo?', 'Que nada de estudios', responde tajante. Me hablaba sin detenerse y esquivando la mirada" (Nota del Diario de Campo).

También en los mercados sexuales con moneda, y particularmente en las zonas de "prostitución de calle", la interacción etnográfica con los jóvenes trabajadores sexuales supuso en muchas ocasiones la necesidad de sortear toda clase de elucubraciones alimentadas sin duda por la presencia exótica del etnógrafo en estos espacios, como se refleja en esta nota del diario de campo tomada en una zona céntrica de trabajo sexual: "Mientras pedíamos nuestras consumiciones en [nombre de cafetería], Ricard insistía de una u otra forma en inquirir si yo pertenecía a la 'policía secreta'; me interrogaba con una sonrisa pícaro, intentando persuadirme de que él reconocía al primer golpe de vista a los 'policías de la secreta', ya que decía conocerlos 'a todos'. Trataba de ver en cada uno de mis gestos los rasgos propios de un policía diciéndome que 'todos los policías de la secreta llevan un bolso como ese', refiriéndose a mi mochila, o 'tienes cara de policía'. Por mi parte insistía en identificarme como 'estudiante de la universidad'; llegué incluso a mostrarle mi carnet de estudiante" (Nota del Diario de Campo). Por otra parte, como veremos más adelante, allí donde las relaciones entre hombres aparecen mediadas por una rivalidad generizada a propósito de los estilos de masculinidad, los comentarios más o menos explícitos sobre los deseos sexuales cobraban una relevancia peculiar en las interacciones etnográficas con los trabajadores sexuales en estos espacios, al definir estratégicamente nuestras posiciones y posicionamientos respectivos. Así lo recojo en el diario de campo a propósito de las interacciones que rodearon mi encuentro con Ricard: "Me hace comentarios sobre algunas mujeres que están en la cafetería como clientas, formando en la cola o tomando un aperitivo. Me llama la atención sobre los tangas que

sobresalen por las cinturas bajas de sus pantalones. Lo hace dándome a entender que a él le gustan las chicas” (Nota del Diario de Campo).

En otras ocasiones es justamente el carácter socialmente excepcional de la interacción a la que induce el uso de la técnica lo que define las condiciones de posibilidad de una relación comunicativa donde la entrevista etnográfica o las conversaciones informales se experimentan como ámbitos relacionales estructurados característicamente a partir de una actitud de confianza y confidencia mutua: *“hablo con la gente porque me gusta mucho hablar... yo no estoy haciendo lo que tú, pero lo podría hacer porque también me gusta escuchar a la gente, que me cuenten cosas, precisamente lo que tú estás haciendo”* (Rafael, 48). Esta peculiar relación comunicativa que se establece a propósito de los usos sociales de las técnicas etnográficas adquiere en ocasiones un auténtico cariz catártico que, inscribiéndose en esa economía informal de reciprocidades etnográficas entre el antropólogo y sus colaboradores en el campo, excede las mismas pretensiones metodológicas de las propias técnicas, como por ejemplo el uso terapéutico que concede Hristo a ese ámbito comunicativo del encuentro etnográfico como la ocasión idónea para exorcizar a través de la palabra las preocupaciones personales más apremiantes: *“me gustaría hablar así contigo para me descansar... de verdad, que en dos años y pico nunca había hablado con ningún español para me descansar, para me entender bien qué quiero decir... para me descansar, para cómo está la vida, cómo está la cosa, ninguno me escucha... claro, les digo ‘Mira mis ojos para me entender qué te hablo’, [y ellos] ‘No, no me importa’, o otra cosa... me gustaría hablar contigo para me descansar cómo está la vida”* (Hristo, 20). Particularmente, es este mismo carácter liminar del etnógrafo, a la vez familiar y distante, el que genera una relación de confianza con el informante que facilita el acceso a ciertas confidencias íntimas: *“son cosas que yo no se las cuento a nadie... las puedo compartir contigo porque te he visto acá... pero con nadie comento yo estas cosas”* (Norberto, 43). Son esas condiciones socialmente excepcionales que establecen las relaciones etnográficas, esa forma de vinculación parcialmente próxima pero a la vez lo suficientemente distante con los informantes la que facilita, precisamente porque no compromete a la persona en un vínculo mayor, la revelación de informaciones sobre la intimidad de la persona que serían vedados en otros ámbitos de relaciones más vinculantes: *“ahora, si tal vez tú fueses mi amigo no te contarías estas cosas... a lo mejor porque no te conozco... y a lo mejor ni te vuelvo a ver nunca pero yo te las comento... y no tengo problema en decirte las cosas como son, como se viven acá”* (Norberto, 43).

II. Sobre la composición de la muestra etnográfica

A lo largo del período de trabajo de campo se ha buscado la diversificación de la muestra y de los espacios de observación/producción de datos, con el propósito de problematizar el objeto de estudio a la luz de las cuestiones cruzadas que iban emergiendo durante el proceso de investigación. En este sentido, la selección de los informantes estuvo orientada por *criterios de pertinencia teórica*²⁰, para lo cual se recurrió a un *muestreo teórico* menos interesado en una *representatividad distributiva* característica de la investigación cuantitativa, y lo suficientemente flexible para reproducir a escala etnográfica las relaciones teóricamente relevantes²¹. Al proceder de esta manera se ha buscado estimular la producción de datos etnográficos en sus contextos sociales de inserción de tal forma que permitieran poner de relieve aspectos estratégicos desde un punto de vista teórico²².

Se pusieron en marcha diferentes estrategias de reclutamiento de los informantes: “porteros clave” y *bola de nieve*, anuncios en páginas de contactos en Internet, a través del personal de consultorios médicos, mediante asociaciones LGTB, directamente en espacios de ligue y/o trabajo sexual. La composición final de la muestra queda así justificada en razón del interés teórico por captar la relativa diversidad de procesos sociales y esquemas de percepción, significación y acción interrelacionados en las prácticas de cuidado sexual de los actores. En las páginas siguientes se presenta una caracterización descriptiva de la muestra etnográfica que constituye el núcleo de informantes que colaboraron en la producción de datos etnográficamente relevantes.

²⁰ Véase Ibáñez (1986) y Castro (2005).

²¹ Véase Jociles (1999).

²² Véase Glaser/Strauss (1967).

MERCADOS PRIMARIOS DEL TRUEQUE

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual ²³
Fabián, 25	<ul style="list-style-type: none"> - Alcorcón, Madrid (170.000 hab.) - 3º de 3 hermanos - En proceso de “salir del armario” con familia 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores avanzados - Historia del Arte - Becario de investigación - Vivienda en domicilio familiar 	<ul style="list-style-type: none"> - En proceso de iniciación en el “ambiente” - Estilo de vida sexual moderado –escindido entre el trueque y la pareja –alta valoración de la díada - Trueque sexual en locales de la red comercial de Chueca - Pareja 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –rigorismo sexual - Prueba de VIH hace 11 meses en CITS
Simón, 28	<ul style="list-style-type: none"> - Málaga - En Madrid desde hace 4 años - Migración ligada al homoerotismo –efecto <i>gran ciudad</i> - Padre: mozo en hotel - Madre: trabajo doméstico - En proceso de “salir del armario” con familia 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores avanzados - Becario de investigación - Movilidad social ascendente - Sin “armario” en entorno laboral 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones convencionales –inversiones sexuales orientadas al don –necesidad de reconocimiento - Vinculación al asociacionismo LGTB desde lo lúdico 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista - Cuerpo cerrado - 2 pruebas de VIH: en CAP (Málaga) y CITS (Madrid)
Adrián, 31	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid centro - Padre: médico - Madre: trabajo doméstico - Sin “armario” en relaciones familiares 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Bellas Artes - Temporalidad laboral: sector educación - Actualmente en paro - Piso compartido (con 2 chicas) - Trayectoria descendente respecto clase de origen 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones experimentales: fist-fucking, pissing, salivazos, SM - Roles sexuales flexibles: “versátil” - Actualmente, inversiones orientadas a trueque sexual - Diversificación de lugares sexuales: cruising, locales de sexo 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones licenciosas: permeable a fluidos - ITS previas: hepatitis B, herpes - 1ª prueba de VIH hace 3 meses - Uso recreativo de drogas
Claudio, 32	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid centro - Familia “obrero” 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundarios - Trabajos temporales sin cualificación 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central subordinado - Disposiciones experimentales moderadas –tabú anal combinado con roles sexuales versátiles –cuerpo cerrado - Trueque sexual en locales comerciales de Chueca - Inversiones orientadas al don –necesidad de reconocimiento 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista moderado - Uso recreativo de drogas - Prueba de VIH (sin práctica de riesgo) –valoración del control

²³ **CITS:** Centro de Infecciones de Transmisión Sexual, **CAP :** Centro de Atención Primaria

MERCADOS PRIMARIOS DEL TRUEQUE

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Martín, 34	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Vallecas - 3º de 3 hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores –Lic. Publicidad y RRPP - Máster en Sexología - Técnico empleado temporal en asociación LGTB - 3 años en vivienda en propiedad –unipersonal 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don –alta valoración de la diada - 10 años en pareja - Esporádicamente, trueque sexual en bares de Lavapiés 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –rigorismo sexual - Prueba: periódica hasta hace 5 años – CITS - Esporádicamente tras prácticas de riesgo - ITS previas
Julio, 34	<ul style="list-style-type: none"> - Población en Guadalajara (1200 hab.) - Escapadas esporádicas a Madrid - Padre: agricultor - 2º de 3 hermanos - “Armario” en el “pueblo” 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - Agricultor en explotación familiar - Temporalidad en mercado secundario de trabajo 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado: en proceso de iniciación en el “ambiente” - Disposiciones experimentales –relaciones heterosexuales –valores heteronormativos - Trueque sexual en clubs de sexo 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista moderado –asociado a sexualidad reproductiva
Jacinto, 34	<ul style="list-style-type: none"> - Xàtiva, Valencia (30.000 hab.) - Padre: agricultor - 2º de 2 hermanos (6 años de diferencia) 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Informática - Técnico contratado en sector público - Piso unipersonal en propiedad 	<ul style="list-style-type: none"> - Periférico – colaborador con asociación LGTB - Disposiciones convencionales –cuerpo cerrado - Pareja serodiscordante (2,5 años) –“abierta” por acuerdo - Uso esporádico de la red comercial del “ambiente” (bares y saunas) –no cruising 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –rigorismo sexual - Prueba periódica –confirma buenas prácticas
Marcos, 36	<ul style="list-style-type: none"> - Argentina - 3 años en Madrid - Padre y madre: ingenieros - Primogénito de segundo matrimonio del padre (en total, 5 hermanos) - Sin “armario” en familia 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Ingeniero Agrícola - Trayectoria social descendente, ligado a proceso migratorio 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado –frecuente grupo de jóvenes en asociación LGTB - Disposiciones convencionales –centralidad de la monogamia -medicalizado - Trueque sexual con inversiones orientadas al don - Sin relación con red comercial de “Chueca” 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventivista –cuerpo hermético - Prácticas de riesgo en el pasado - Riesgo asociado a trueque sexual – anomia sexual - 2 pruebas de VIH, en Argentina - Serofobia

MERCADOS PRIMARIOS DEL TRUEQUE

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Álvaro, 37	<ul style="list-style-type: none"> - Centro de Madrid - Padre: médico - Madre: trabajo doméstico - 4º de 4 hermanos (hermano mayor gay) - “Armario” en familia con padres, pero no con hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores (Bellas artes) –Especialización (Diseño) - Temporalidad laboral: 3 contratos en industria editorial - “Armario” en entorno laboral - Actualmente en paro - Vivienda unipersonal (patrimonio familiar) 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central subordinado - Disposiciones experimentales moderadas (pissing, SM suave, fetiches, sexo grupal) – monogamia relativizada - Colaborador durante 1 año con asociación LGTB (con 28 años) - Bares de la red comercial, fiestas de sexo (Querelle, Odarko, Cruising, Strong, Hot) –zonas de cruising –Internet para ligar 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –restricción de prácticas sexuales - ITS previas: gonococia, ladillas - Prueba de VIH periódica (anual) en CAP y CITS
Oscar, 39	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Carabanchel - Familia “trabajadora” 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores –Lic. Psicología - Psicólogo –contratado temporal en asociación LGTB 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central - Disposiciones convencionales – inversiones orientadas al don - Esporádicamente, trueque en zona comercial 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –rigorismo sexual
Ignacio, 43	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Manzanares - Padre: relojero, instalador de calefacciones - Madre: trabajo doméstico - 3º de 4 hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores –Lic. Medicina - Médico contratado temporal en Servicios Sociales CAM - Colaborador asociación LGTB 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central - Disposiciones convencionales –orientadas al don - Actualmente en “pareja” (cerrada), hace 2 años 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –rigorismo sexual

MERCADOS SECUNDARIOS DEL TRUEQUE

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Julián, 24	<ul style="list-style-type: none"> - Ciudad Real - 6 meses en Madrid - Proyecto migratorio ligado a expectativas profesionales y homofobia vernácula –efecto <i>gran ciudad</i> - “Armario” en familia 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Química - Contratado temporal en empresa informática - Alquiler en piso compartido 	<ul style="list-style-type: none"> - 1ª relación con 19 años (en ciudad de origen) - Gay central - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don - Ligue en locales de la red comercial: bares mixtos (Long Play, Pasapoga) - Esporádicamente, cruising (Retiro) - En una ocasión, “sauna de ambiente” - No internet (“engaño”) 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista - Cuerpo cerrado: restricción de prácticas sexuales
Maurice, 32	<ul style="list-style-type: none"> - Amberes, Bélgica - 1 año en Madrid - Sin familia en Madrid 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Actualmente en paro - Voluntario en asociación LGTB en Bruselas 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado –posición subordinada en el ambiente - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don –alta valoración de la diáda - Perspectiva asimilacionista con heteronormatividad - Cruising en Retiro (1 ó 2 veces al mes) - Esporádicamente, bares con “cuarto oscuro” - Cafés culturales 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventivista –sexo seguro en pareja, restricción de prácticas en trueque sexual (masturbación) - Cuerpo cerrado: “pudor” - Realización periódica de la prueba
Ismael, 33	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Colonia Jardín - Familia de migrantes interiores, a núcleo urbano (fines años 60) - 2º de 6 hermanos - Padre taxista - Madre: tienda de ultramarinos 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores avanzados - Ciencias Sociales - Trabajos esporádicos en sector servicios, alternos con estudios - Actualmente, sector educativo - Movilidad social ascendente 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don - Trueque esporádico en zonas de cruising: Casa de Campo, Virgen del Puerto - Bares zona Lavapiés, esporádicamente red comercial “Chueca” - Internet 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista –cuerpo cerrado - Realización periódica de la prueba

MERCADOS SECUNDARIOS DEL TRUEQUE

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Gabino, 36	<ul style="list-style-type: none"> - Bogotá, Colombia - 1 ½ año en Madrid - Proyecto migratorio ligado a expectativas profesionales - Familia clase media-alta - Dos hermanas, estudios superiores 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores - Profesión liberal - Movilidad social ascendente - “Armario” en entorno laboral 	<ul style="list-style-type: none"> - Gayaislado-periférico - Perspectiva asimilacionista con heteronormatividad - Disposiciones experimentales moderadas - Esporádicamente cruising en Retiro - Locales “mixtos” en Chueca, para actividades no explícitamente sexuales (bailar, tomar la primera copa) 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista moderado –cuerpo abierto - Sin prueba –seroestatus desconocido
Norberto, 43	<ul style="list-style-type: none"> - Cali, Colombia - Proyecto migratorio ligado a búsqueda de trabajo - Familia “humilde” 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - Actualmente camarero 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado - Disposiciones convencionales –tabú anal - Inversiones sexuales orientadas al don –alta valoración de la diada - Cruising: Retiro, Casa de Campo, Aluche, Legazpi - Esporádicamente, mercado con moneda en “saunas” 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventivista –condón en trueque sexual y suspensión del condón en “pareja” - Diagnósticos prácticos - Prueba de VIH en Colombia, actualmente seroestatus desconocido
Rafael, 48	Madrid centro	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios secundarios - Empleado sector privado 	<ul style="list-style-type: none"> - Iniciación en homoerotismo tardíamente (“treinta y tantos”) - Aislado –asimilacionista - Disposiciones experimentales - Cruising: Corte Inglés, FNAC, Carrefour, Atocha, Retiro, Casa de Campo 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones licenciosas –uso inconsistente del preservativo - No realización de la prueba

MERCADOS SEXUALES CON MONEDA – Usuarios

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Ramón, 32	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Móstoles - Padre: de camarero a pequeño empresario en hostelería (bar y salón de bodas) –inmigrante de pueblo de Ávila a Madrid - Madre: empleada en negocio familiar –inmigrante de pueblo de Badajoz a Madrid - Separados hace 8 años - 1º de 3 hermanos - En proceso de “salida del armario” con su familia 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores (diplomado Relaciones Laborales) - Asociado pequeña empresa familiar (hostelería) - Piso en propiedad (desde “hace unos meses”) 	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción temprana en relaciones homoeróticas –pares en colegio - Aislado –sin relación con “ambiente” - Disposiciones experimentales moderadas – <i>tabú anal</i> - Trueque sexual en mercados secundarios: baños, Retiro - Mercado con moneda en <i>saunas</i> (Adan) y <i>calle</i> (Sol) - Turismo sexual (Túnez) - Esporádicamente, trabajador sexual en juventud 	<ul style="list-style-type: none"> - Preventivista moderado - Riesgo asociado a <i>comunidad sexual de pares (gays centrales)</i> - Realización de la prueba en una ocasión - Sexo oral sin preservativo
Alex, 37	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, El Pozo del Tío Raimundo - Ruptura familiar, por “salida del armario” 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios incompletos - Experiencias pasadas de exclusión social (sin domicilio ni trabajo) - Actualmente, piso compartido y trabajos informales 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay periférico –subordinado - Iniciación temprana en relaciones homoeróticas –abusos de mayores en adolescencia - Mercado con moneda en Sol y “saunas” - Esporádicamente, trueque sexual en “bares” 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones licenciosas - ITS previas - Consumo de drogas
Cristóbal, 49	<ul style="list-style-type: none"> - Avilés, Asturias (80.000 hab.) - 10 años en Madrid - Padre: obrero industrial - 2º de 3 hermanos - Migración ligada al efecto <i>gran ciudad</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundarios y 1º Medicina - Empleado administrativo en sector privado 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado –sin relación con instituciones gays - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don –valoración de la diáda - Mercado con moneda en Sol y “saunas” - En el pasado convivencia con “chaperó” (23 años menor) - Esporádicamente “bares” - Liges en internet 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivistas - Realización rutinaria de la prueba

MERCADOS SEXUALES CON MONEDA – Usuarios

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Valentín, 51	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid centro - Hijo único - Criado con abuela y tías 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundarios (Técnico en Publicidad y Relaciones Públicas) - Prejubilado empresa telecomunicaciones - Vivienda en propiedad 	<ul style="list-style-type: none"> - Iniciación temprana –abusos de mayores - Aislado –conflicto generacional con “ambiente” - Disposiciones convencionales –orientado al reconocimiento –“pasivo” - Mercado con moneda en Sol - Turismo sexual (Marruecos y Cuba) - “Retirada de chapero” desde hace 2 meses (argelino, 24 años) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivas–suspensión del condón en turismo sexual - Realización “anual” de la prueba
Emilio, 53	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid centro - Familia numerosa (11 hermanos) –clase media - Padre: militar: procedente de familia de maestros - Madre: sin estudios: procedente de familia acomodada (explotación agrícola) 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - Empleado comercial sin cualificación 	<ul style="list-style-type: none"> - Iniciación temprana entre pares – “seminario” - Aislado –devaluación de capital corporal – asimilacionista - Disposiciones experimentales –tabú anal - Sin relación con red comercial del “ambiente” - Mercado con moneda en Sol –“pragmatismo sexual” - “Chapero fijo” (rumano, 26 años) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones licenciosas - Prueba no rutinaria –una vez, por cirugía - Invulnerabilidad por el estilo de vida “saludable” (dieta, ejercicio, sueño)
Samuel, 56	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - Empleado empresa privada - Piso en propiedad, compartido con pareja 	<ul style="list-style-type: none"> - Aislado –devaluación capital corporal - Disposiciones convencionales moderadas – distinción entre lo afectivo y lo sexual - Mercado con moneda en Sol y “saunas” - Esporádicamente, cruising y bares - En pareja desde hace 25 años 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivas consistentes - Riesgo en <i>comunidad sexual de pares</i> – asociado a estilos sexuales

MERCADOS SEXUALES CON MONEDA – Usuarios

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
José María, 64	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Cuatro Caminos - Huérfano de padre (guerra civil), criado con madre y 2 tíos maternos - Hijo único 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - Prejubilado administrativo - Piso en propiedad 	<ul style="list-style-type: none"> - Iniciación homoerótica entre pares - Aislado –en el armario en todos los espacios sociales - Disposiciones convencionales - “pragmatismo sexual” - Mercado con moneda en Sol y “saunas” 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivas - 2 pruebas –en CAP y centro privado - Cuerpo hermético a los fluidos - Riesgo asociado al trueque sexual - Serofobia
Luciano, 70	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Atocha - Emigrante en Barcelona (10 años), Alemania (2 años) y Canadá (30 años) - Origen familiar “humilde” - Hijo único 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios primarios - En el ejército entre los 14 y 19 años - Trabajador manual sin cualificación - Actualmente, pensionista - Vivienda familiar compartida con su padre 	<ul style="list-style-type: none"> - Experiencias de abuso en cuartel militar (14 años) con mayores - Aislado –en el armario en todos los espacios sociales –asimilacionista - Disposiciones convencionales –tabú anal - Mercado con moneda en Sol - “Amigo con derecho a roce” (español, 23 años) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivas –“pesquisa” - Prueba en CAP –ligado a controles médicos - Cuerpo hermético a los fluidos - Serofobia

MERCADOS SEXUALES CON MONEDA - Trabajadores sexuales

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Andrei, 19	<ul style="list-style-type: none"> - Constanza, Rumanía - En Madrid hace 3,5 meses (antes Valencia, 15 días) - Sin permiso de trabajo - Padre: oficial en construcción - 8 hermanos - Sin familia en Madrid 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Sin cualificación - En Rumanía, peón de construcción (desde los 15 años) - Actualmente, situación de exclusión social: en paro, sin domicilio (a veces pernocta en estación autobuses y sauna) - Asistencia social (comedor religioso) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones heteronormativas –tabú anal – rol “activo” - Trabajo sexual en Sol, ocasionalmente sauna –estrategia supervivencia económica 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivistas– suspensión condón en relaciones heterosexuales - Riesgo asociado a homoerotismo (en saunas y discotecas) - No realización de la prueba – seroestatus desconocido
Hristo, 20	<ul style="list-style-type: none"> - Timisoara, Rumanía - 2,3 años en España, en Madrid hace 1 mes (Castellón, 15 días; Cazorla, 3 meses) - Sin permiso de trabajo - Padre: obrero industrial (25 años en fábrica de armamento), prejubilado - Madre: trabajo doméstico - 4º de 5 hermanos (31, 28, 26, ego, 14) 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Sin cualificación - En Rumanía, peón de construcción - En España, peón agrícola temporero: aceituna, fresa (Cazorla y Huelva) - Exclusión social –servicios de asistencia social (comedor religioso) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones heteronormativas –tabú anal – rol “activo” - Trabajo sexual en Sol (desde 3 semanas) – estrategia supervivencia económica 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventiva –estrategia de distinción - Riesgo asociado al homoerotismo - No realización de la prueba – seroestatus desconocido
Jaume, 23	<ul style="list-style-type: none"> - Alzira, Valencia - 6 meses en Madrid - Padre: policía - Huérfano de madre - 3º de 3 hermanos - Migración ligada a trabajo y homoerotismo 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores (diplomado en Turismo) - Actualmente, agente de turismo en aeropuerto 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones convencionales –inversiones orientadas al don –rol “pasivo” - Trabajo sexual en saunas –estrategia económica de movilidad social - Pseudo-profesionalización (“clientes fijos”) 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventivista – rigorismo sexual –estrategia de distinción - Pruebas “cada 6 meses” –seronegativo - Riesgo asociado a disposiciones experimentales, y centrado en “clientes” - Serofobia

MERCADOS SEXUALES CON MONEDA - Trabajadores sexuales

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Ricard, 24	<ul style="list-style-type: none"> - Bucarest, Rumanía - 7 años en Madrid - Familia en Madrid –padres, hermanos, tíos y primos - Familia “gitana-rumana” - 7 años casado con mujer rumana – 2 hijos (1 y 3 años) 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Actividades laborales informales (venta ambulante, semáforos, servicio de limpieza) - Piso de alquiler compartido con primo (Vicálvaro) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones heteronormativas –tabú anal - Trabajo sexual en Sol (desde 1 mes) –antes, en sex-shop (4 meses) –estrategia supervivencia económica - Relaciones agoniales –<i>pillaje</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivistas – suspensión condón en relaciones heterosexuales - Riesgo asociado al homoerotismo, centrado en “cliente”
Edgar, 26	<ul style="list-style-type: none"> - Lima, Perú - 8 meses en España - Clase media-baja - Padre: panificador (en España) - Madre: empleada de hogar (en Perú) - 5 hermanos - En “armario” 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundarios técnicos –FP patronaje industrial - En España, peón en sector construcción (actualmente de baja por accidente laboral) - Piso de alquiler familiar (hermano, cuñada, padre) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones convencionales –rol “pasivo” - Trabajo sexual en Sol –desde hace 4 meses, aprox. –estrategia económica de supervivencia - Estrategias de fidelización (“clientes fijos”) 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones preventivistas, tras seroconversión - Seropositivo, desde hace 7 meses – transmisión sexual - Medicación desde hace 2 meses - Hospital Carlos III
Christian, 28	<ul style="list-style-type: none"> - Cali, Colombia - 4 años en Madrid (antes, 6 meses en Frankfurt) - Permiso de residencia - Familia en Madrid –tíos y primos - 3º de 5 hermanos (hermana gemela) - Separado, 1 hijo (a los 15 años) 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundarios - Obrero industrial (en Colombia) - Trabajos temporales sin cualificación - Habitación en piso compartido (zona Centro) 	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción en relaciones heterosexuales (“casado”) –homoerotismo a los 19 años (en pareja 5 años) - Gay subordinado - Disposiciones convencionales –valoración de la diada sexual - Trabajo sexual en piso, saunas y hoteles – estrategia movilidad social 	<ul style="list-style-type: none"> - Hipercorrección preventivista – estrategia de distinción - Pruebas periódicas en CAP –asociada a sentidos de control - Talleres de sexo seguro en asociación LGTB - Riesgo asociado al trueque sexual (red comercial del “ambiente”)
Felipe, 35	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, San Fermín - Padre: incapacidad laboral (alcoholismo) - Madre: trabajo doméstico - Familia numerosa 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios incompletos - Trabajador temporal sin cualificación (go-gó, jardinero, heladero, zapatero, relaciones públicas) –desempleado de larga duración - Mercados irregulares: menudeo de droga –cocaína- y trabajo sexual 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay periférico subordinado - Relaciones de abuso (con 13 años) con mayores - Colaborador educador de calle en asociación LGTB - Mercado con moneda en Sol y sauna (Gran Vía, Adan) - Esporádicamente, trueque sexual en “bares” - Trabajador sexual en juventud (durante 12 años) –actualmente retirado 	<ul style="list-style-type: none"> - Ambivalencia preventiva – inconsistencia en uso del condón - Taller de sexo seguro en asociación LGTB - ITS previas (sarna, tuberculosis, hepatitis A, ladillas, gonococia) - Usos de drogas (cocaína, popper, hachís, éxtasis) - Pruebas –última hace 1 mes y medio por hospitalización (hepatitis A)

PERSONAS CON VIH

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Guillermo, 31	<ul style="list-style-type: none"> - León (135.000 hab.) - 4 años en Madrid - Clase media - Padre: técnico de Telefónica - Madre: trabajo doméstico (fallecida) - 3º de 4 hermanos (2 hermanas mayores, 1 hermano menor) 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores – Administración y Dirección de Empresas - Empleado en oficina de cambio de divisas en el aeropuerto - Vivienda en piso compartido 	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción en homoerotismo por relaciones de abuso - Disposiciones sexuales experimentales 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 7 años –transmisión sexual - Co-diagnóstico VHC - Hospitalización por enfermedades oportunistas (1 semana) - Abandono tratamiento durante 1 mes y medio (al mes de empezarlo) - GAM²⁴, hace 1 semana
Jorge, 31	<ul style="list-style-type: none"> - Plasencia, Cáceres (41.000 hab.) - Padre: albañil, peón agrícola - Madre: servicio de limpieza en hotel, cocinera - Menor de 5 hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundaria –FP ebanistería - Actualmente, desempleado –curso formación INEM (jardinería) - Temporalidad laboral – dependiente tienda de ropa 	<ul style="list-style-type: none"> - Pareja serodiscordante (2,5 años) - Disposiciones convencionales – inversiones orientadas al don 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 2 años –diagnóstico en control de salud rutinario - Sin medicación: 700 CD4/12000 c.v. - GAM, hace 4 meses
Daniel, 32	<ul style="list-style-type: none"> - Getafe, Madrid - 2º de 3 hermanos - Clase media-baja - Padre: repartidor - Madre: servicio de limpieza 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Vigilante de seguridad (hace 8 años) - Anteriormente, mozo de almacén, mozo de electricidad - Vivienda en domicilio familiar 	<ul style="list-style-type: none"> - Disposiciones experimentales –rol “pasivo”–en bares de Chueca (Cruising, Hot, LL, Leather, Eagle) 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 2 años - Diagnóstico en CAP (324 CD4) - Medicación desde 1 año y 10 meses - Hospital de Getafe - Seguimiento antes de la medicación en Sandoval - Riesgo asociado a trueque sexual - Disposiciones preventivas–sexo oral sin condón - GAM, hace 1, 7 años

²⁴ **GAM:** Grupo Ayuda Mutua, en Asociación LGTB.

PERSONAS CON VIH

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Eduardo, 38	<ul style="list-style-type: none"> - Bilbao - 13 años en Madrid 	<ul style="list-style-type: none"> - Pequeño empresario –bares BDSM (Madrid y Barcelona) 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay central –<i>liberalismo sexual</i> - Disposiciones experimentales – fetichización de fluidos –BDSM <i>extremo</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 14 años - En tratamiento - Paciente “experto” - “Bar” como espacio de sociabilidad entre seropositivos –no GAM
Paulino, 39	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid - Clase media, media-alta - Padre: empresario sector textil (posterior quiebra) - Madre: técnica patronaje - 1º de 5 hermanos - Sin “armario” 	<ul style="list-style-type: none"> - Diplomado universitario – Educación social - Técnico FP - Trabajos temporales sin cualificación - Actualmente, técnico ONG 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay subordinado - Disposiciones experimentales 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 19 años –relación de abuso (“violación”) - En tratamiento, hace 15 años - Tareas de “facilitador” en GAM, principios años 90 - GAM, esporádicamente
Ángel, 42	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, barrio Canillejas - Padre: albañil (pueblo de Cáceres, emigrado a Madrid años 60) - 8º de 13 hermanos, actualmente 10 hermanos - Sin “armario” 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Precariedad laboral –parado de larga duración - En situación de exclusión social - Vivienda unipersonal, propiedad familiar 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay subordinado–marginal - Disposiciones convencionales – inversiones orientadas al don 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 17 años - Sin adherencia al tratamiento –cese de medicación hace 3 años –períodos cortos de medicación - ITS asociadas a bajas defensas - Hospitalizaciones reiteradas - Militante asociacionismo seropositivo - GAM, hace 7 años
Octavio, 42	<ul style="list-style-type: none"> - Trujillo, Perú (600.000 hab.) - 17 años en Madrid - Clase alta –familia de políticos y terratenientes - Madre: maestra y directora de escuela - 2º de 2 hermanos (mujer) 	<ul style="list-style-type: none"> - Estudios superiores –Lic. Contabilidad - Trabajo en sector financiero, en Perú - Pensionista (pensión contributiva) 	<ul style="list-style-type: none"> - Gay subordinado - Disposiciones convencionales – inversiones orientadas al don –alta valoración de la diáda sexual 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 4 años y medio - En tratamiento, hace 3 años y medio –4 pastillas diarias: dos por la mañana, dos por la noche – experiencia con 1 pastilla (fracaso) - En GAM, hace 2 años y medio –ligado a tareas de “facilitador”
Arturo, 46	<ul style="list-style-type: none"> - Segovia - Infancia en Madrid - Familia campesina –emigrantes en Madrid - 2º de 2 hermanos (mujer) 	<ul style="list-style-type: none"> - Secundaria – FPII (Técnico Laboratorio) - Actualmente, celador en hospital - Vivienda unipersonal en propiedad 	<ul style="list-style-type: none"> - Pareja serodiscordante (6,5 años) - Disposiciones experimentales – BDSM <i>suave</i> - Activismo en Radical Gay (años 90) - Lavapiés y bares BDSM en Chueca 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 15 años - En tratamiento, hace 12 años - Hospital Carlos III - Buen adherente –paciente “experto”

PERSONAS CON VIH

Nombre y Edad	Origen social	Trayectoria socio-laboral	Estilo de vida sexual	Disposiciones de cuidado sexual
Jairo, 47	<ul style="list-style-type: none"> - Almería, Andalucía - Infancia en Madrid - Familia de emigrantes a Madrid (años 60), barrio Campamento - Padre: técnico mediana empresa - Madre: trabajo doméstico - 3º de 6 hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Primaria - Trabajos temporales sin cualificación (mensajería) - Actualmente, baja laboral “por depresión” 	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción temprana en homoerotismo –relaciones de abuso - Aislado –periférico - Disposiciones experimentales - Zonas de cruising (Polvoranca) 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 5 años –ingreso en urgencias por enfermedad oportunista (neumonía) –16 CD4 al momento del diagnóstico - Diagnóstico simultáneo de diabetes - ITS previas –condilomas - En tratamiento –“buen adherente” –actualmente, >800 CD4 –efectos secundarios: lipodistrofia – combinada con medicación para la diabetes - GAM, hace 1 mes
Pascual, 51	<ul style="list-style-type: none"> - Madrid, Príncipe Pío - Clase media-baja –emigrantes de Cuenca a Madrid (años 50) - Padre: conductor de metro (fallecido) - Madre: trabajo doméstico - 2º de 2 hermanos (mujer) 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios - Pensionista funcionario - Vivienda familiar (con madre y hermana) 	<ul style="list-style-type: none"> - Sin pareja 	<ul style="list-style-type: none"> - 20 años - 13 años - Pasó de 20 a 9 pastillas - Episodios de resistencias al tratamiento - Efectos secundarios severos: diarreas, lipodistrofia, pérdida de peso - GAM
Alfonso, 52	<ul style="list-style-type: none"> - La Laguna, Tenerife - En Madrid, hace 30 años - 2º de 3 hermanos 	<ul style="list-style-type: none"> - Primarios –seminario religioso - Pensionista (pensión no contributiva) - Pequeño patrimonio inmobiliario - Vivienda en propiedad –barrio Chueca - Actualmente, contratado media jornada en asociación LGTB – coordinación del GAM 	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción temprana en homoerotismo (con 10 años) - Gay central periférico –devaluación capital corporal - Disposiciones experimentales – “amigos con derecho a roce” - En pareja hace 27 años 	<ul style="list-style-type: none"> - Seroconversión, hace 14 años –transmisión por hemoderivados - En tratamiento , hace 14 años - Hospital Carlos III - 13 años de militancia seropositiva en asociacionismo LGTB - “Facilitador” en GAM

Parte I

Capital corporal, economías sexuales y estilos de vida sexual

La descripción detallada y el análisis *in extenso* de las economías sexuales se justifica por la importancia principal que tiene la formación de estos vínculos en la determinación de los peligros y los cuidados sexuales de los actores, desde la perspectiva teórica que da cuerpo a esta investigación. En este sentido resulta teóricamente fundamental considerar los diversos procesos sociales que están en la génesis de la formación de estos vínculos sexuales. Por ello dedicamos estos primeros capítulos a la presentación de los distintos principios sexuales, reglas de intercambio y formas de inversión que despliegan los actores en el seno de estas economías de relaciones homoeróticas, pues ello resulta determinante de las representaciones que se hagan de la contaminación sexual y de sus modos de relación con ella, es decir, de sus prácticas de cuidado sexual. Para ello empezamos por introducir los procesos colectivos de producción, circulación y acumulación del *capital corporal* como principio de visión y división en el campo sexual del homoerotismo, pues en relación con esta especie de capital particular se determina la deseabilidad sexual de los actores, y ello de una forma determinante de sus posiciones y posicionamientos sexuales en el seno de estos sistemas de intercambio. Configurado a partir de las relaciones de género y generación, pero también de seroestatus, la distribución desigual de este capital en la comunidad sexual determina el orden de divisiones sexuales que, imbricadas ellas mismas en el conjunto de las estratificaciones sociales más amplias, subyacen a las diferentes expectativas e inversiones que ponen en juego los actores en el marco de las prestaciones sexualmente dadas y recibidas dentro de estas economías homoeróticas (Capítulo 3).

La determinación desde una perspectiva antropológica de las reglas y de las regularidades que articulan las diferentes economías sexuales dará cuenta de la importancia formidable que adquieren esas distintas formas de vinculación en las estrategias que ponen en práctica los actores para hacer circular estas prestaciones sexualmente dadas y recibidas dentro de un comercio relativamente

diversificado de intercambios sexuales. En este sentido se plantea el análisis de los procesos de institucionalización y dualización de los *mercados de trueques sexuales* en el seno de la escena sexual local, ese “ambiente” que aglutina los sectores centrales de estos mercados por oposición a las escenas periféricas de las zonas de cruising. Concebido como un sistema colectivizado de prestaciones sexuales donde los actores participan sexualmente en la *asamblea* que interactúa en estas escenas, las divisiones en sectores diferentes y diferenciados de estos mercados sexuales se comprenden como una consecuencia de la distribución desigual del capital corporal en la comunidad sexual, sobredeterminada por la acción de fuerzas sociales más amplias, constituyendo así un circuito de reciprocidades sexualmente restringidas y condicionadas a la devolución inmediata de las prestaciones sexuales recibidas según las equivalencias establecidas en razón de esa acumulación desigual de capital corporal (Capítulo 4).

Estas economías de trueques contrastan enormemente con esos otros sistemas totales de intercambio que se constituyen a propósito de la reproducción ampliada de *dones* en el seno de una díada sexual o “pareja”, donde justamente la circulación de prestaciones se hace depender de un conocimiento recíproco que se plantea como la condición del reconocimiento mutuo, que es el bien superior de una economía tal. Independizándose de la comunidad sexual que interactúa en los mercados de trueques, la díada sexual o “pareja” configura un sistema centralizado de prestaciones sexuales, así como de otras donaciones suplementarias, donde lo fundamental es la generación de deuda (“amor”) y, por consiguiente, de una fiscalización de la devolución obligada de todas las prestaciones recibidas (“celos”). Relacionándose como personas totales, más que como agentes meramente sexuales, los actores constituyen sus espacios de habitabilidad sexual en torno a la centralidad de una díada o “pareja” a partir de la cual determinan un orden de vinculaciones sexuales donde se vuelve concebible una circulación ostentosa de los dones y los contradones como forma de intercambio total y duradero (Capítulo 5).

Como una derivación de los mercados laborales de la economía capitalista, por una parte y, por la otra, de los distintos procesos de devaluación del capital corporal de los actores en los mercados de trueques sexuales, se plantea un análisis de los *mercados sexuales con moneda* como aquellas escenas donde la monetarización de las prestaciones da lugar a un sistema de intercambios agonales que se caracteriza por el antagonismo sexual que articula las relaciones entre sus actores. Divisiones de género y generación, sobredeterminadas por las divisiones sociales más amplias, oponen en categorías antagónicas a unos actores que concurren y compiten en estos mercados con sus capitales disponibles, ya sea el capital corporal de los trabajadores sexuales, o bien el capital económico de los usuarios, para establecer artificialmente un orden de equivalencias provisionales que den viabilidad a unos intercambios orientados por expectativas diferentes y diferenciadas (Capítulo 6).

Por otro lado, en las encrucijadas sexuales y afectivas de estas economías se configuran las formas híbridas de los intercambios, vividas por los actores como ampliaciones de unos vínculos llamados de otro modo a disolverse en la volatilidad de los mercados sexuales. Siendo combinaciones de los principios de intercambio más convencionales, estas *economías híbridas* representan en el orden de los sistemas de intercambio sexual las vinculaciones sexualmente extraordinarias que escapan precisamente a las regularidades esperadas en condiciones más ordinarias del funcionamiento de las reglas de intercambio, al ser derivaciones estratégicamente habilitadas por los actores para dar continuidad a sus vínculos sexuales (Capítulo 7).

Para terminar de comprender la formación y la formalización de los intercambios en el campo sexual del homoerotismo no podríamos dejar de considerar los *estilos de vida sexual* que emergen diferencialmente en función de las distintas posiciones sexuales ocupadas en este campo, y de los principios y valores sexualmente encarnados por los sujetos en su relación con las distintas economías. Articulados a partir de un simbolismo corporal idiosincrásico, estos estilos de vida sexual diferentes y diferenciados configuran un orden de distinciones sexuales que resultan fundamentales para comprender los posicionamientos sexuales de los actores en el seno de estas economías, ya sea que se consagren a la experimentación sexual, o bien a estilos de vida sexualmente más austeros, pues a partir del sentido de estas distinciones los actores enraízan sus cosmovisiones sexuales y orientan estratégicamente sus inversiones en estos mercados (Capítulo 8). Este estudio en detalle de las determinaciones conjuntas del capital corporal, las economías sexuales y los estilos de vida sexual se plantea como una operación metodológicamente necesaria para dar cuenta ulteriormente de las prácticas y representaciones de los actores a propósito de la contaminación y del cuidado sexual.

3. La formación del capital corporal como principio de visión y división del campo sexual

Las prácticas y representaciones en torno al cuerpo, y particularmente las disposiciones corporales de los actores, constituyen un objeto primerísimo de atención teórica desde la perspectiva de un estudio de las economías sexuales. A la formulación de una economía sexual, donde la sexualidad es teorizada en tanto relación social de intercambio, se le presupone la circulación de un capital, de *algo* a partir de cuyo valor se articulen las relaciones de intercambio y a la vez, clausurando una especie de reciprocidad causal, esas mismas relaciones de intercambio otorguen un sentido de valor a *algo*, constituyéndolo en tanto capital. Contemplada desde esta centralidad, es justamente la corporalidad de los actores la que opera como el sustrato a partir del cual se comprenden tanto los procesos de socialización y sociabilidad del homoerotismo como la circulación de los intercambios en el seno de sus economías sexuales. Particularmente desde los intereses de esta investigación cobra especial relevancia la comprensión de los procesos sociales que subyacen a la formación de una norma de deseabilidad sexual en relación con la cual la corporalidad de los agentes actúa como dispositivo de generación de valor al articular diferentes relaciones sociales entre los sujetos, y particularmente relaciones de género y generación, pero también de seroestatus, que determinan sus posiciones diferenciales en el campo sexual.

Al prestar atención teórica a las dinámicas de formación de la deseabilidad en el campo de los intercambios sexuales, la corporalidad de los actores se interpreta mejor a la luz de los procesos de configuración, acumulación y circulación de una especie particular de capital, el *capital corporal*, esa forma de capital simbólico en estado incorporado que se presenta y representa en el campo de las economías sexuales como un capital corpóreo, hecho cuerpo. La corporalidad de los actores actúa como un verdadero capital, y en este sentido vale lo que vale, en la medida en que se significa como tal a partir de esquemas compartidos de reconocimiento de los atributos sexualmente valorados, o sea, de acuerdo a la *deseabilidad sexual* de los actores en el campo de las economías sexuales del homoerotismo. En consecuencia, este principio de formación del valor sexual, es decir, propiamente la deseabilidad de los sujetos en las economías sexuales, actúa doblemente o, mejor, en dos dimensiones que pueden diferenciarse a efectos explicativos pero que aparecen inextricablemente unidas en la práctica sexual: si por una parte se objetiva como capital corporal, en tanto encarnación de atributos sexuales y atribuciones sociales que se hacen valer en una relación de intercambio, por otra parte configura los principios subjetivos de un sistema de relaciones sociales que determina posiciones diferenciales en el campo sexual del homoerotismo, y que son incorporados por los sujetos en forma de esquemas de percepción y valoración

de esos capitales. La determinación de una estratificación en la deseabilidad sexual de los actores, al quedar éstos investidos de valores sexuales diferentes, es el marco normativo en el que cobra sentido la corporalidad de los sujetos en tanto ésta opera como una fuerza de intercambio desigualmente distribuida en el seno de la comunidad sexual. Puesto que la corporalidad de los sujetos se instrumentaliza en las diferentes escenas sexuales como un valor de cambio relativo, el capital corporal de los actores expresa y a la vez determina la posición ocupada en el campo sexual, actuando como una medida de las equivalencias esperadas en los intercambios.

Ahora bien, más que criterios conscientes y reflexivos, estos procesos de formación del valor o deseabilidad sexual implican la incorporación de esquemas de conocimiento y reconocimiento de los atributos sexualmente valorados en el campo de los intercambios sexuales; esquemas que actúan en estado práctico como un sistema de preferencias subjetivas solidario con las formas objetivadas de las relaciones sociales que se articulan en los capitales corporales de los sujetos. Al producir aquello mismo que desean los actores, las representaciones colectivas sobre la deseabilidad sexual instauran una relación de afinidad electiva entre las disposiciones sexuales de los actores y su deseabilidad en el campo sexual. Constituyen propiamente un dispositivo normativo que opera configurando el conjunto de los atributos sexualmente valorados –el “cuerpazo”–, otorgando así una materialidad sexual a la corporalidad de los sujetos, y a la vez definiendo un sistema de clasificaciones y preferencias sexuales –los “gustos sexuales”–, que delimitan un horizonte de inteligibilidad e interacción determinante de sus experiencias sexuales.

Más que atributos, son atribuciones las que dotan de sentido a las disposiciones corporales de los actores y las configuran propiamente como capitales corporales. En tanto estas atribuciones implican relaciones de sentido, la formación de la deseabilidad sexual condensa un imaginario que erotiza, al significarla sexualmente, la producción de disposiciones corporales a partir de la intersección de relaciones de fuerza que dividen en grupos antagónicos la comunidad sexual de hombres: edad, género, seroestatus. En pocas palabras: la relación de edad o *etarismo* introduce una escisión entre grupos generacionales (“joven”/“viejo”) que presenta a la generación central de hombres como una auténtica comunidad sexual de pares que, en tanto acumuladora de capital corporal, se opone a la generación anterior (“lo más jóvenes”) tanto como a la posterior (“lo más viejos”). Esta división entre generaciones opera solidariamente dentro de una segmentación por razón de género que divide y opone a los actores conforme a sus estilos de masculinidad (“activo”/“pasivo”/“versátil”). Por otra parte, en una escena sexual determinada por la presencia formidable del VIH-sida, las relaciones de seroestatus en el ámbito de la sociabilidad homoerótica constituyen una matriz de

distinciones sociales decisivas en la composición de los capitales corporales de los sujetos (“seropositivo”/“seronegativo”).

La intersección de estas relaciones sociales de fuerza y sentido que atraviesan el campo sexual del homoerotismo (edad, masculinidad, seroestatus), incorporadas por los actores en forma de diferentes configuraciones de capital corporal, articula un dispositivo de producción de posiciones y de disposiciones corporales que, al presentarse en la escena sexual en estado incorporado (“juventud”, “belleza”, “salud”), traduce todas estas fuerzas sociales al lenguaje natural y naturalizador de los atributos personales (“joven, bello y sano”). Siendo el resultado de las atribuciones socialmente compartidas sobre los atributos sexualmente valorados, y estableciendo así una estratificación de los actores según su deseabilidad sexual, la producción de estas disposiciones corporales expresa los rangos de una variabilidad limitada en cuestión de gustos sexuales y se presenta, de este modo, como el horizonte normativo que hace posible la interpretación del juego sexual y la puesta en práctica de la corporalidad de los sujetos en tanto capital corporal dentro de las economías sexuales del homoerotismo.

Producto de una trabazón entre los atributos y las atribuciones, la formación colectiva de la deseabilidad sexual articula un campo de representaciones donde los capitales corporales adquieren su especificidad según las relaciones de género, generación y seroestatus que se dan entre los actores que concurren y compiten en el marco de las economías sexuales. Desde la perspectiva de su rendimiento en estas economías, el capital corporal representa una forma de valor incorporado que, siendo la expresión condensada de aquellas relaciones sociales, determina la posición de la persona en el campo de estos intercambios, es decir, la capacidad para hacer valer su capital corporal como un capital deseable y, por tanto, intercambiable en estas economías –i.e. todas las gradaciones del cuerpo “trabajado”, la estética “cultivada” o “cuidada”, el hombre “guapo” o “mono”, el “machote”, frente al “poco agraciado”, el “feo”, la “plumera”, el “gordo”, el “bajito”, etcétera. Al ser la especie de capital específica que se pone en juego en estas economías, su distribución desigual entre los actores delimita un campo de posiciones y posicionamientos diversificados y jerarquizados (joven-mayor, activo-pasivo, sano-enfermo) que determina las formas de reclutamiento y de acceso a las recompensas y prestaciones que circulan en este campo sexual del homoerotismo, y de ahí que podamos considerarlo a la postre un factor decisivo en la experiencia sexual de los sujetos.

Al actuar orgánicamente dentro de los procesos de distinción sexual a través de la deseabilidad de los actores, estas estratificaciones que se generan a partir de la distribución desigual del capital corporal en el seno de la comunidad sexual no dejan de estructurarse en relación con divisiones sociales más amplias, de una manera que no puede ser ajena a la acción de los demás capitales que determinan

la posición social de los actores –capital económico, social, cultural, simbólico-, y que a la vez refuerza la acción conjunta de todas estas determinaciones personales en la escena sexual –i.e. los “chaperos” inmigrantes, las “paletas” en el ambiente, frente a los “gays monísimos” o las “estupendas de la muerte” de los bares y discotecas de Chueca. De este modo, la norma de deseabilidad sexual se inscribe en el marco de unas relaciones de fuerza de distinta procedencia social, imbricadas de una forma inconsútil en torno a los dispositivos de producción económica y de reproducción cultural que delimitan el horizonte de significación donde el capital corporal, al actuar conjuntamente en el sentido de los demás capitales, configura un dispositivo de regulación de la concurrencia y la competencia en las economías sexuales. A resultas de ello, *habitus de clase* y capital corporal actúan reforzándose mutuamente y constituyen un dispositivo de regulación de las economías sexuales que determina los procesos de reclutamiento y formación de grupos de sociabilidad sexual de acuerdo a las afinidades de capitales entre los sujetos, y particularmente de sus capitales corporales.

Si en definitiva las relaciones de género, generación y seroestatus confieren cierta estabilidad a la producción de la deseabilidad sexual de los actores, o sea a las prácticas y representaciones que ponen en valor sus capitales corporales dentro de unas economías sexuales específicas, ésta no puede tampoco ser ajena al dinamismo y variabilidad que esas relaciones adquieren históricamente. La mutabilidad de la norma de deseabilidad sexual, y con ella la variabilidad de los capitales corporales en sus contextos socio-históricos y biográficos de inserción, se expresa no sólo cuando se manifiesta la confrontación flagrante de valores sexuales y estéticos entre generaciones, como consecuencia del remplazo generacional y de la emergencia de nuevos cánones sexuales, sino también dentro de una misma generación, a lo largo de una misma trayectoria sexual según la sucesión de los ciclos vitales de la persona y, singularmente, por la devaluación progresiva del capital corporal. En otras palabras: al condensar este conjunto de relaciones sociales de género, generación y seroestatus, el capital corporal expresa una cualidad relativa del sujeto que se modula diferencialmente tanto en las diferentes economías sexuales (trueque sexual, economía del don, mercados con moneda) como a lo largo de su propia trayectoria sexual: en las transiciones de la “juventud” a la “vejez”, o de un estilo de “masculinidad” a otro, o con motivo de una “seroconversión”.

De este modo, y debido a su naturaleza relativa y relacional, esta especie de capital cobra su pleno sentido en el marco de las prácticas y representaciones específicas de las distintas economías sexuales donde los rasgos que configuran las disposiciones corporales de los actores son susceptibles de ser reconocidos como cualidades deseables e intercambiables –por ejemplo, los contrastes entre los “niñatos” y las “abuelitas”, o entre la “virilidad” de los “leather” o de los “osos” frente a la “feminidad” de las “plumeras”, las sexualidades “frías” o “calientes” de

los trabajadores sexuales, los parques de “señores” y las discos de “bakalas” y “musculocas”, etcétera. En definitiva: las relaciones de intercambio sexual que se estudian en esta investigación son interpretadas a partir del efecto que los capitales corporales introducen de una forma determinante en las lógicas de estas economías de prestaciones sexuales, es decir, de acuerdo a su capacidad para definir un marco de preferencias sexuales y de posiciones estratificadas que determinan los modos de circulación de las prestaciones al interior del campo sexual del homoerotismo.

I. Las relaciones de edad y los efectos del *etarismo*

El *etarismo*, es decir, la relación de edad entre cohortes generacionales, representa un claro determinante en la formación, acumulación y circulación del capital corporal en la medida en que las relaciones asimétricas entre los diferentes grupos de edad definen posiciones diferenciales, ya sean de privilegio o bien de subordinación, en el campo de las economías sexuales. Las economías sexuales, como las actividades económicas en general, constituyen un espacio cultural de confluencia e intercambio tanto como de competencia y segmentación. Justamente porque se presenta como un capital objetivado corporalmente, es decir, en estado verdaderamente incorporado, el etarismo se articula en la formación del capital corporal delimitando relaciones asimétricas de edad entre los actores de un campo de intercambios definido por sus oposiciones: “joven”/“viejo”. El etarismo, en tanto relación de edad incorporada como capital corporal, actúa como un principio de división sexual en el campo de la sociabilidad homoerótica, como emblema o estigma, siendo la base de procesos de distinción entre los actores que dan lugar a posiciones diferenciales en las economías sexuales. Esto es así puesto que a partir de este principio etario se definen relaciones de sentido que actúan como relaciones de fuerza, dotando a las relaciones de edad de una entidad propia dentro de estos espacios de socialización y sociabilidad homoerótica. No resulta particularmente chocante, pues, que desde la perspectiva de los actores la “edad” aparezca como un objeto en juego al actuar como un principio de visión y división que define tanto sus esquemas de percepción e interpretación como sus posiciones diferenciales dentro de los intercambios de las economías sexuales.

¿Pero cómo se definen particularmente estas posiciones diferenciales a propósito de las relaciones de edad entre los participantes de estas economías sexuales? El etarismo se presenta a la vez como una relación de fuerza y de sentido, de diferenciación social y de significación cultural de los actores en la escena sexual. En la medida en que se presenta como un principio definidor de la deseabilidad sexual, el etarismo o la relación de edad expresa las contradicciones colectivas que se dan entre los distintos grupos generacionales de hombres, según

la acumulación generacionalmente variable de capital corporal. Al ser expresivas de una forma de conflicto entre generaciones, las posiciones definidas en el campo sexual de acuerdo con la configuración de este capital corporal tienden a polarizarse en un campo de oposiciones por edad (“joven”/“viejo”), introduciendo asimetrías determinantes en las lógicas de intercambio sexual y en los sentidos de esos intercambios. De este modo, cuando la relación de edad es ventajosa para un actor (“joven”), ésta define posiciones privilegiadas en los intercambios en tanto la categoría “juventud” opera como un valor de cambio, como una condición del agente sexual que puede hacer valer su capital como un capital valioso o deseable y, por ende, intercambiable. De modo que, encarnando generacionalmente los atributos valorados del campo sexual, la generación joven se presenta, en relación a las demás generaciones, como la generación dominante respecto a esta acumulación relativa de capital corporal.

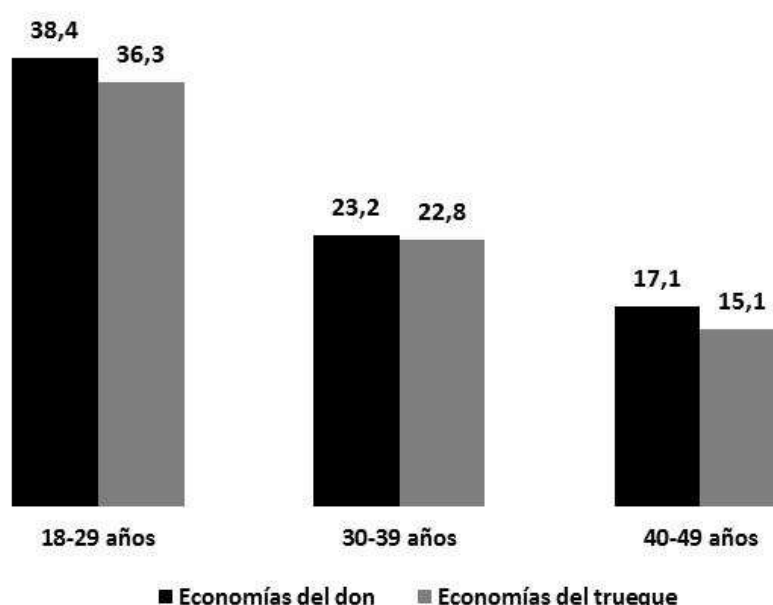
La “juventud” define una serie de atributos y atribuciones ventajosas desde el punto de vista de la deseabilidad sexual y, en tanto se encarna en ciertos actores en forma de capital corporal (“los jóvenes”), confiere a quien la ostenta una distinción por el estatus que otorga posiciones de privilegio y, en el contexto de los mercados sexuales, la posibilidad de elegir y ser elegido en los intercambios: *“además con 21 años, llegas con los pantaloncitos cortos por aquí... escogía yo mucho... escogía bastante... tampoco tenía tantas relaciones... [E.- ¿Escogías?] joder, claro, porque un tío, con 22 años, con todas las lobs que hay... ¿me entiendes?, pues... eres tú el que eliges, no es el otro el que elige”* (Jairo, 47). La relación de edad, cuando se vive favorablemente, es un determinante de la autonomía del actor, de su capacidad de acción y decisión en el campo de los intercambios sexuales, como lo expresa Jaume significativamente cuando afirma que *“el que me lleva a la cama lo elijo yo”* (Jaume, 23). No hay mejor forma de comprender el tipo de valor específico que encarna el hombre “joven” en el contexto de la sociabilidad homoerótica que en aquellas ocasiones en las que entran justamente en relación de intercambio actores que ocupan los extremos opuestos del rango de edad: *“al que le guste los señores mayores lo tiene muy fácil, en algún club de estos que va gente de cincuenta, sesenta o más, entra un chaval de veinticinco, que también los hay, que les gustan los mayores y, claro, se lo comen... es lo que él quiera, y más encima si es sin dinero, que es por placer, pues claro, ahí es el rey”* (Valentín, 51). En la medida en que los actores quedan investidos de los atributos sexualmente significados de la juventud, en tanto relación de edad emblemática, ello los sitúa en posiciones sexualmente ventajosas desde el punto de vista de una estratificación definida por la acumulación de capital corporal.

Este estatus de privilegio, y con ello la capacidad de elegir y no ser elegido, contrasta con la posición subordinada de la generación mayor, representada como una alteridad sexual que quebranta la condición de paridad etaria, característica de los sujetos que se relacionan entre sí como pares de acuerdo a las equivalencias de sus capitales corporales y a la reciprocidad de sus prestaciones. Desde la perspectiva de la generación joven, los hombres de más edad aparecen representados en unos términos que

expresan esa subordinación en los espacios de sociabilidad sexual, desplazándolos a las periferias de los intercambios legítimos: *“no todas las personas quieren los mayores para tener sexo”* (Maurice, 32). En el siguiente relato de Álvaro se expresa con meridiana claridad esta segregación por razón de edad, es decir, por la ruptura de las equivalencias entre capitales corporales que divide generacionalmente el grupo de hombres (*“muy viejo”, “arrugadito”, “viejecitas”, “abuelita”*): *“es que era muy viejo... (risas)... así como arrugadito, y no, eso no... pero es que había veces que decías ‘Coño, es que no puedo hacérmelo con él’... y luego en el bar C. había demasiados... por eso dejé de ir... porque empezó a haber muchísimas viejecitas... mucha abuelita que llega ahí... sobre todo en la parte de arriba... de mirones, ahí sentados esperando a... a ver con quién amagan... y tampoco era eso... a mí me gusta hacer algo pero algo con una persona que me guste”* (Álvaro, 37). Así, el etarismo opera como un auténtico dispositivo de regulación de los espacios de sociabilidad sexual postergando a los hombres de la generación mayor o desplazándolos hacia posiciones subordinadas, exentos de toda acción sexual significativa –como “mirones”, que sólo “amagan” o no participan sexualmente del juego sino en calidad de convidados de piedra (“sentados esperando”).

Estas relaciones de edad determinan la formación de capital corporal al definir posiciones y asignar estatus diferentes a los actores. Sus articulaciones específicas en las lógicas de intercambio sexual resultan determinantes para comprender las formas en las que circulan las prestaciones y respecto a las cuales los sujetos se presentan y representan en la escena sexual, es decir, modulan sus maneras de ser y estar en sus interacciones con los otros de acuerdo a las lógicas de las economías particulares en las que se implican. Desde la perspectiva de la deseabilidad de los sujetos, ya sea en el caso de los jóvenes o de los mayores aunque por razones bien diferentes, la edad deviene un factor crítico que determina sus disposiciones sexuales en los espacios de socialización y sociabilidad homoerótica. Y ello es así por la propia naturaleza incorporada del capital corporal, que no puede escapar a una dinámica de acumulación y devaluación ligada a la edad, es decir, a la sucesión de los ciclos vitales de los sujetos. Expresivo de ese apagamiento progresivo de sus rendimientos en la escena sexual, en la medida en que posiciona a la generación de más edad en una relación de edad desventajosa para el intercambio sexual, el etarismo representa para estos sujetos la imposibilidad de hacerse valer como agentes generacionalmente deseables en el orden de las equivalencias que se establecen por razón de este capital corporal entre los hombres de la generación joven.

Efecto comparado del etarismo en las diferentes generaciones sexuales



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

Tomando de la ESHS 2003 los indicadores sobre hombres que mantuvieron relaciones sexuales con “parejas ocasionales” (economías del trueque) y con “más de una pareja” (economías del don) durante “los últimos 12 meses”, se observa la relación estadística que puede establecerse entre la distribución desigual del capital corporal en la comunidad sexual y el acceso diferencial de los actores a los mercados sexuales. Siendo un elemento determinante de la deseabilidad sexual de los sujetos, las relaciones de edad tienen una incidencia diferencial en la comunidad sexual, polarizándola entre unas generaciones centrales poseedoras de capital corporal, por una parte y, por la otra, generaciones sexualmente desposeídas, y por tanto excluidas o desplazadas hacia posiciones periféricas. Así, al constituir la edad una atribución sexualmente valorada y un dispositivo de reclutamiento en estas economías sexuales, las prestaciones sexuales, ya se traten de trueques o de dones, tienden a circular primordialmente dentro de esa generación acumuladora de capital corporal, entre los 18 y 29 años, respecto a la cual la generación de más edad, entre los 40 y 49 años, aparece como una categoría sexualmente degradada debido a la devaluación de su capital corporal, por lo que tiende como generación a disminuir su concurrencia y participación en estas economías sexuales, expresando con ello hasta qué punto estas relaciones de edad representan un mecanismo de cierre sexual en estos mercados.

Debido justamente a que se define por oposición a la generación joven, esta relación de edad desventajosa representa para los hombres mayores la consecuencia inmediata y a la vez la condición de esa devaluación continuada de su capital corporal en el marco de las equivalencias que organizan los intercambios en los mercados sexuales. Muy sumariamente: cuanta más edad, más se devalúa el capital corporal del sujeto y en consecuencia menos capacidad de hacerlo valer como capital equivalente, de presentarse como un semejante *deseable* ante la

comunidad sexual. Se aprecian, de un modo muy patente en esta generación, las determinaciones temporales que estructuran el capital corporal inscribiéndolo en la sucesión de los ciclos vitales de los sujetos, en tanto la edad, estableciendo relaciones entre estatus sexualmente estratificados, representa para los sujetos una condición que impone cada vez más limitaciones en el acceso a los mercados sexuales y condiciona cada vez más sus formas de participación en ellos –i.e. los “mirones” en las zonas de cruising, los bares de “abuelitas” en los márgenes del circuito gay o las “saunas de mayores”. La condición de hombre *mayor* constituye con toda rotundidad, en el marco de una diferenciación por el estatus ligada al capital corporal, una auténtica condición degradada en los espacios de sociabilidad homoerótica que se vive como una experiencia subordinada respecto a las lógicas de intercambio y socialización de la generación joven. Contemplado desde esta perspectiva, no resulta en absoluto chocante que para muchos sujetos esta experiencia de la devaluación del capital corporal se viva como una suerte de extrañamiento y (auto)exclusión muy sutil y a la vez reveladora de su alejamiento paulatino respecto a los estilos de vida sexual y a las formas de socialización y sociabilidad de las generaciones más jóvenes, hegemónicas en la escena sexual del “ambiente”: los “gays de Chueca”.

El conflicto intergeneracional que representa la distribución desigual del capital corporal entre las generaciones se expresa, desde la perspectiva de los hombres de más edad, en múltiples referencias injuriosas hacia los “gays” de la generación central. Por ejemplo, cuando Cristóbal, 49 años, se refiere a la generación joven como “cuatro payasas en un club”, “a las seis de la mañana borrachas perdidas”, “estupendas de la muerte” o, en otras palabras, “están maravillosos y tienen que exhibirse” no expresa más que la relación de fuerza que, siendo determinante de la configuración del capital corporal con el que se participa en los espacios de sociabilidad sexual, articula estas relaciones de edad entre generaciones poseedoras y generaciones desposeídas, sujetos deseables y sujetos que no lo son. Muchas veces esta ridiculización, cuyo efecto más plausible es un distanciamiento retórico con los estilos de vida de las generaciones más jóvenes, actúa como una estrategia discursiva de cara a la producción de posiciones sociales y autodefiniciones que resulten habitables desde la experiencia de esta subordinación sexual, muchas veces incluso en el contexto de estos mismos espacios de sociabilidad compartida entre generaciones. Más que otros determinantes de la posición de sujeto, la pertenencia generacional, en cuanto establece relaciones de estatus por razón de edad entre grupos antagónicos, constituye uno de los dispositivos de regulación de las lógicas de intercambio, sobre todo en las economías de trueques sexuales, y configura un campo de fuerzas que posterga sistemáticamente a las generaciones de más edad de los espacios de socialización y sociabilidad homoerótica de la generación joven: *“el problema que tiene la juventud es que no se dan cuenta de que todos hemos sido jóvenes, y que ellos, si llegan, van a ser viejos como yo... pero ahora tienen la insolencia y el desprecio de eso de la juventud ¿no?, entonces te sientes como incómodo... y eso es lo que te digo, que ahora para mí es Chuecalandia... esa forma de vida”* (Cristóbal, 49). Ello se vive desde un extrañamiento respecto a los estilos de vida, y más particularmente a

los estilos de vida sexual ligados a la juventud gay del “ambiente”, epítome de esa sociabilidad lúdica de la sexualidad que califica mordazmente como “Chuecalandia”. Al romper las relaciones de equivalencia entre los capitales corporales, la vejez (los “viejitos”, las “abuelitas” o, eufemísticamente, los “mayores”) se impone como una condición sexual que degrada exponencialmente la deseabilidad de los actores en la escena sexual, donde las prestaciones circulan preferentemente dentro de la generación de jóvenes, como en este relato de Valentín a propósito de sus relaciones en el “ambiente”: *“mmm, no excluido, porque no puedo estar excluido porque soy gay, pero me siento... a veces, desfasado [...] pero ya a mi edad, ¿ahí qué pinto? [...] por la edad, por la edad, un señor de cincuenta años... que le guste a la gente joven, para mí es muy difícil”* (Valentín, 51).

Lo que puede apreciarse en las narrativas de estos sujetos es una trayectoria sexual caracterizada por el distanciamiento progresivo respecto a una sociabilidad lúdica de la sexualidad como ese algo idiosincrásico y definidor de la generación joven de “gays” que, como en el relato de Alfonso, expresa la devaluación progresiva de su capital corporal por efecto de las determinaciones etarias: *“yo me he ido desgayzando... a mí el mundo gay hay una parte que me puede interesar, claro, porque al final el mundo gay es todo... pero lo que es la parte del mundo gay esa de bares, de ligue, de ji-ji-ja-ja, esa parte llevo como ocho años que no me interesa mucho, que vivo bastante separado de eso”* (Alfonso, 52). A diferencia de Valentín o Alfonso, que aún pese al vaciamiento de su contenido sexual participan de lo “gay” en tanto referente identitario, para otros sujetos, como Emilio, la categoría “gay” aparece directamente asociada a un estilo de vida sexual restringido a la generación joven respecto al cual se percibe como no participante por razón de una diferenciación generacional que le obliga a vivir vicariamente en la actualidad lo que en el pasado constituyó el centro de su sociabilidad homoerótica: *“tampoco me gustan los gays, sobre todo el ambiente gay, de Chueca... no, salía antes, ahora menos, porque se ha degenerado mucho, entonces... llegada una cierta edad tampoco es que te apetezca mucho ya... eso ya es más para los jóvenes, y el fin de semana hay mucha gente, van todos muy bien combinados y muy preparados y ya es un ambiente que a mí me sobrepasa, yo ya no me encuentro en esa onda y prefiero evitarlo”* (Emilio, 53). Y más adelante, en el curso de la entrevista etnográfica, describe en los siguientes términos sus interacciones con los hombres más jóvenes, determinadas en lo fundamental por esas relaciones etarias (“joven y bello”, “estilazo”): *“¿del ambiente qué es lo que no me gusta?... la su-per-fi-cia-li-dad, sobre todo los jóvenes, el maricón joven ahora se cree que va a ser joven y bello toda la vida, entonces no hay forma de hacer contacto, además a ellos yo creo que ni les interesa tampoco el contacto con la gente que ya sea un poco más madurita, entonces... ellos, total, viven en un... se creen que son jóvenes, bellos y guapos toda la vida, que van de... estilazo y demás y no ven la forma profunda de... no sé, de hablar o... que no, que no, que hay una... hay, creo, ahí una zanja o un bache o una frontera de pensamiento entre el joven-joven y el que ya ha pasado cuarenta y cinco, cincuenta años”* (Emilio, 53). Interpretada en clave de “degeneración” (de la juventud), la experiencia de esta ruptura de las equivalencias por los diferenciales de capital corporal (“no hay forma de hacer contacto”) se hace patente allí donde los criterios de inclusión/exclusión centrados en la edad son más

determinantes de los intercambios sexuales, neutralizando con ello la posibilidad de una sociabilidad intergeneracional en torno a valores sexualmente compartidos y, sobre todo, imposibilitando la participación de las generaciones mayores en una economía de prestaciones sexuales mediada justamente por la equivalencia de los capitales corporales intercambiados. Existiendo *de facto* una auténtica “frontera” que divide a la comunidad sexual por razones generacionales, la experiencia de la devaluación del capital corporal confronta a estos sujetos, en la práctica, a esa generación joven que se ubica idealmente del lado de la “superficialidad” como la condición propia de quienes viven sin urgencias sus relaciones sexuales, y respecto a la cual Emilio opone su sexualidad más reflexiva, propia de la “gente un poco más madurita”, que es otra forma de expresar esa devaluación relativa de su capital corporal, donde la interposición necesaria de la “palabra” aparece como aquello que, al poseer un valor intrínseco (“la forma profunda”), garantizaría una deseabilidad mínima de la generación mayor en la escena sexual.

Al introducir estas asimetrías entre las generaciones, los diferenciales de edad no sólo diversifican las posiciones posibles en el campo sexual, sino que operan como un dispositivo regulador de las prestaciones sexuales mismas que, en sentidos diferentes, circulan en este campo. En tanto regulador de los intercambios, el principio del etarismo representa para la generación más joven la encarnación de una condición emblemática, y por tanto dominante en la escena sexual, que se define asimismo por su oposición tan ideal como material a una generación de hombres mayores que, por la devaluación de su capital corporal, experimenta en carne propia la clausura de los mercados sexuales; y esto de una forma más notable en las economías del trueque sexual que en otro tipo de economías donde es concebible relativizar este principio etario, como en el don, o allí donde se puedan virtualmente alterar o restablecer *artificialmente* las equivalencias de un sistema de intercambios que los excluye sistemáticamente del juego sexual, como en los mercados *con moneda*. Sobre esta cuestión volveremos más adelante, cuando tratemos específicamente las lógicas de circulación de las prestaciones sexuales en las diferentes economías del homoerotismo.

Ahora bien, estas relaciones de edad no sólo contraponen en el campo sexual unas generaciones jóvenes a otras mayores, sino que delimitan al interior de la generación joven un sector central privilegiado desde la perspectiva de la acumulación de capital corporal. Y ello es así debido a que las divisiones por edad establecidas según este principio del etarismo determinan un doble umbral que, al definirse por sus límites, acota tanto por arriba como por abajo el rango de las equivalencias posibles en razón de capital corporal y, por extensión, los propios contornos del cuerpo comunitario (los “gays”). Este doble umbral es la expresión etaria de la concentración del capital corporal en los sectores centrales de la generación joven, constituyendo propiamente una *comunidad sexual de pares* que se define parcialmente por su oposición, según la lógica del ni demasiado ni demasiado poco, tanto a los hombres de la generación anterior (“lo más jóvenes”)

como a los de la generación posterior (“lo más viejos”). Esta cohorte central de hombres se presenta en la escena sexual como una auténtica comunidad sexual de semejantes que, en tanto clase generacionalmente acumuladora de capital corporal, impone a los intercambios ciertas reglas y regularidades a partir de las cuales se tienden a juntar los capitales equivalentes y a separar los desiguales.

La emergencia de una comunidad sexual en torno a los sectores centrales de la generación de adultos jóvenes, lo que Gabino refiere como *“gente de mediana edad, entre treinta y cuarenta”*, define los límites etarios de un espacio común de socialización y sociabilidad sexual. En el seno de estos sectores jóvenes se ponen en circulación los capitales equivalentes y a la vez se producen los esquemas de reconocimiento de esas equivalencias, es decir, la deseabilidad sexual como parte de una afinidad generacional bien definida, como en este relato de Julián al referir sus “gustos” sexuales: *“rondando la mía, me gustan que estén sobre los 25, 27, 21 años o así... los muy jóvenes no porque no están hechos, y los muy mayores tampoco porque están hechos demasiado”* (Julián, 24). Estableciendo un *doble umbral* que define, por arriba y por abajo, los límites grupales de la deseabilidad, se determina un acceso diferencial de los sujetos a esos espacios de sociabilidad sexual. Los condicionantes de esta regla del etarismo, que opera como un dispositivo de regulación de la sociabilidad en general y de la circulación de las prestaciones sexuales en particular, se aprecian mejor en aquellas situaciones donde justamente se quebranta el sentido de esta regla, como se desprende del asombro que provoca en Adrián su interés por un “chico tan joven”: *“¿pero cómo me ha gustado un chico tan joven?!... ¿para jugar a las muñecas con él?... ¿qué haré, qué haré?... aunque luego tengo un deseo sexual y sentimental hacia él muy-muy fuerte”* (Adrián, 31). En el extremo opuesto está la generación de hombres “mayores”, calificativo ciertamente eufemístico para referirse a esa categoría sexualmente degradada de actores, cuyo límite lo sitúa Julián en una difusa frontera *“a partir de los 45 largos”*, y con la cual se interpone un distanciamiento que establece limitaciones claras a la sociabilidad intergeneracional (“no me suelo enrollar”), como expresa Daniel cuando es preguntado por la edad límite de sus compañeros sexuales: *“hombre, con gente no muy mayor, porque yo con gente mayor de 60... o sea, con más de 40, 50 años no me suelo enrollar”* (Daniel, 32). Las relaciones de edad, desde la perspectiva de los hombres pertenecientes a estas cohortes centrales, vehiculan valoraciones estéticas (*lo bello*) que se imbrican con consideraciones morales (*lo bueno*) de una forma que hacen de la pertenencia generacional una condición y un condicionamiento de la sociabilidad sexual.

En el siguiente relato de Ismael encontramos algunos tópicos recurrentes en los discursos de este sector central de la generación joven respecto a sus relaciones intergeneracionales con otros sujetos: *“obviamente, normalmente estos de 18, 19, 20 años pues son menos experimentados... por ejemplo, todo el tema del sexo anal... para ellos como que les puede costar más [...] me he ido haciendo más flexible con respecto a mis gustos de... yo antes sí que tenía muchos problemas con la edad, sobre todo por abajo... o sea, que siempre me daba mucho reparo [...] a lo mejor pues enrollarme con gente que era... más joven que yo... entonces a lo mejor, yo qué sé, yo tenía 25 años y el*

tío que tenía 21 me parecía súper joven y no me enrollaba con él [...] me ha pasado, por ejemplo, un tío que me encantaba y decía yo ‘Ay, es que es tan niño... es que es de la edad de no sé quién... o de la edad de tu hermana’, y es una cosa que me he ido quitando... y ahora mismo, por ejemplo por abajo... hombre, mínimo-mínimo-mínimo-mínimo-mínimo 19-20 años... pero vamos, no tiendo a que me gusten las personas [de esa edad]” (Ismael, 33). Se observa cómo en el curso de su trayectoria sexual las relaciones de edad se imbrican desde la perspectiva de Ismael en la configuración de sus preferencias o gustos sexuales, modulándose a lo largo del ciclo vital como expresión de las distintas posiciones que se van ocupando en el campo sexual del homoerotismo (“me he ido haciendo más flexible” o “una cosa que me he ido quitando”). Si la determinación del umbral por debajo (“niño”) se centra en las competencias sexuales como un rasgo idiosincrásico de la falta de experiencia y experimentación sexual que aparece ligada a la constitución de unas disposiciones sexuales (de los jóvenes) que aún no se han desprendido enteramente de su socialización pasada en los valores heteronormativos (tabú anal), es decir, allí donde aún no se ha asumido enteramente lo que se percibe como un uso propiamente homoerótico del cuerpo (sexo anal), por su parte la fijación de un umbral por arriba (“mayores”) tematiza singularmente las representaciones de la corporalidad en tanto expresión de un determinado grado perdido de deseabilidad que se manifiesta como un capital corporal devaluado: “*y con la gente mayor... pues un poco al revés, depende... [...] con la gente que es más mayor sí que no te vas... pues, por ejemplo todo el tema del cuerpo, ¿no?... de cómo es el cuerpo de una persona de 20 años... o cómo es el cuerpo de una persona... de cuarenta y muchos... normalmente cuando he estado así con gente más mayor era gente que... no sé, como un poco distinto al tacto y tal... y a lo mejor en uno de 20 años, aunque no vaya al gimnasio, tiene otro tipo de firmeza*” (Ismael, 33). La corporalidad de los actores se presenta como el espacio donde se condensan las técnicas y las competencias sexuales, la materia de la que están hechas las disposiciones corporales que hacen cuerpo con las habilidades que requiere el juego sexual (experiencia y experimentación), y a la vez la superficie de inscripción de la deseabilidad sexual, la expresión sexualmente manifiesta del valor del capital corporal. Y tanto la experiencia sexual como la acumulación de capital corporal constituyen propiamente el patrimonio generacional, llamado a ser arrebatado por la generación siguiente, de estos sectores centrales de hombres jóvenes.

II. Las relaciones de género y los estilos de masculinidad homoerótica

Definidoras de esa deseabilidad sexual que es encarnada como capital corporal por los actores, las valoraciones estéticas de la corporalidad, resumidas sumariamente en el lenguaje corriente como *belleza*, o más coloquialmente como el “tipo” o el “estilo”, se inscriben con fuerza como matrices de visión y división sexual que, al articular relaciones generizadas entre estilos de masculinidad diferentes –y esta es la clave de las valoraciones estéticas–, determinan con ello distintas maneras de ser y estar en la escena sexual. Si a partir de la pertenencia

generacional se erige, en aras a esta producción de capital corporal, un sistema de relaciones estratificadas por razón de edad entre sujetos que ocupan posiciones opuestas en el campo sexual (jóvenes/mayores), los estilos de masculinidad introducen un espacio de significaciones diferenciales que tematizan las relaciones de género entre hombres como una matriz de sentidos constitutivos de sus disposiciones corporales y, más ampliamente, de la propia experiencia homoerótica. De una forma que sólo puede diferenciarse a efectos analíticos, en la producción de capital corporal se articulan las determinaciones del género y la generación como principios generativos de las disposiciones sexuales de los actores que se traducen, por una parte, en estatus y posiciones diferenciales en el seno de los espacios de sociabilidad sexual y, por otra, en matrices subjetivas que dan sentido a la propia experiencia homoerótica.

La significación sexual de la corporalidad en clave de relaciones de género, es decir, la deseabilidad sexual de los actores según sus estilos de masculinidad, se inscribe en la formación de capital corporal comúnmente interpretada en clave de *belleza* (“guapo”), y se expresa en la escena sexual como una forma de *hexis* corporal (“el tipo”) a la que Gabino se refiere en estos términos: “[*¿en qué me fijo de un hombre?*] son gustos personales... cuestiones estéticas, diría yo... bah, en el tipo” (Gabino, 36). El “tipo” representa desde la perspectiva de esta formación de capital corporal no sólo aquello que expresa la articulación de las relaciones de género entre estilos de masculinidad homoerótica, sino fundamentalmente la manera en que dichas relaciones son incorporadas por los actores, expresadas a través de “*la voz, los andares, y la vestimenta*” (Valentín, 51), en definitiva, a través de la manera de encarnar esas relaciones en la escena sexual. Específicamente, cuando los sujetos evocan la “belleza” de alguien están interpelando propiamente al estilo de masculinidad que éste encarna, situándolo consciente o inconscientemente en una gradación que va del “macho” a la “marica”, pasando por el “machote”, el “tiazó”, la “estupenda”, la “mona”, la “plumera”. Ello es así en la medida en que, encarnando la deseabilidad sexual en forma de capital corporal, a partir de los emblemas sexuales de la generación joven se instituye todo un sistema de oposiciones entre géneros y generaciones que rige el conjunto de las relaciones que se dan en este campo sexual del homoerotismo.

Llamada a ser remplazada por la generación siguiente, los cánones de la deseabilidad sexual vigentes para una generación están sujetos a la variabilidad histórica de las relaciones de edad y género determinantes de la formación del capital corporal tal y como ocurre en cada época, y son reveladores a su vez de la transformación a lo largo del tiempo de las condiciones y modos de socialización del homoerotismo. Por ejemplo, cuando Emilio se refiere al “gay más maduro” como ese arquetipo de hombre deseable en la época de su juventud en contraposición con los gustos actuales en la escena sexual, pone en evidencia las diferentes modulaciones históricas del etarismo en tanto relación estructurante de la deseabilidad sexual en el seno de las relaciones homoeróticas: “*yo viví de otra manera la juventud, y cuando uno era joven le gustaba sobre todo el contacto con el gay más maduro, el gay que era más mayor que tú*”

(Emilio, 53). Si la propia historicidad de este capital corporal introduce un grado de variabilidad en la configuración específica de las relaciones entre generaciones, lo mismo rige en el caso de los estilos de masculinidad que en un momento dado del desarrollo histórico del campo sexual del homoerotismo, y paralelamente a las trayectorias sexuales de los sujetos, se presentan como gustos dominantes en la escena sexual: *“en la época en que yo era más joven, se buscaba más la diferencia, o sea, o macho o plumeo, un poquito femenino... pero ahora yo pienso que la gente al revés, lo que quiere es la relación con alguien que no le esté recordando siempre que es homosexual, ¿no?”* (Valentín, 51).

Estas relaciones sociales de género en estado incorporado (“macho o plumeo”) no agotan la significación de lo que aquí designamos como capital corporal de los actores. Dichas relaciones son apreciadas, en el doble sentido de percibidas y valoradas, a partir de una cualidad subjetiva diferenciadora, propiamente lo que constituye la “personalidad” del sujeto (a menudo resumida significativamente en la “cara”), aquello que lo singulariza frente a los demás y suscita la experiencia de *lo bello*, justamente lo que “atrae”: *“yo me fijo mucho en la cara [...] también mucho la personalidad, o sea si hay algo de esa persona que te atrae”* (Ismael, 33). El capital corporal no es la mera posesión de ciertos rasgos, sino sobre todo el conjunto de las disposiciones corporales, propiamente la *hexis* corporal que da expresión y movimiento a esos rasgos o atributos del cuerpo sexualizado en los espacios de sociabilidad sexual: *“pues yo qué sé, pues a mí me gustan altos y delgados... y sobre esa va variando la cosa... no toda la gente... es que yo qué sé, porque hay gente que te entra muy bien, y aunque no sea tu tipo, yo qué sé... y hay otra gente que no te entra bien, y aunque sea tu tipo dices ‘este es un borde’, y pasas de él”* (Cristóbal, 49). Al ofrecer una visión sumaria de la apariencia de conjunto, el “tipo” pone en relación gestáltica las partes que expresan a partir de las disposiciones corporales un resumen del otro en su totalidad (la “personalidad”), expresivo de un estilo de vida, y específicamente de un estilo de vida sexual ligado al género y a la generación, o sea al estilo de masculinidad homoerótica que encarna.

Siendo determinantes los estilos de masculinidad en la producción de la deseabilidad sexual de los actores, ¿de qué manera particular se concretan las relaciones de género en el proceso de formación del capital corporal de las distintas generaciones? Brevemente, si el principio del etarismo da lugar a una determinación de los estatus sexuales de acuerdo a la pertenencia a una generación, los estilos de masculinidad actúan solidariamente estableciendo divisiones transversales a esos grupos generacionales según las relaciones de género que establecen entre ellos. Es decir, estas relaciones generizadas entre hombres se modulan de formas diferentes en los “gustos” sexuales de las distintas generaciones: si para la generación mayor la relación de género es subsidiaria de la relación de edad, pues ésta se vive imperiosamente como una devaluación de su capital corporal que la degrada a estatus cada vez más subordinados en el campo sexual, para la generación joven la relación de género, expresada muchas veces en clave de *belleza*, opera como un auténtico criterio de diferenciación y distinción

entre pares. Para esta generación joven, de una forma mucho más patente que para los hombres de más edad, las relaciones de género, y particularmente las relaciones de fuerza que a través de ellas articulan los estilos de masculinidad homoerótica, actúan como ese elemento diacrítico y divisor, como esa cualidad distintiva dentro de la generación de pares.

Género y generación configuran un sistema de oposiciones sexualmente significativas en la formación del capital corporal que se articula de forma diferente en relación con las distintas cohortes generacionales. En el caso de la generación mayor el etarismo impone sus determinaciones de una manera muy palpable, debido a la devaluación de capital corporal. Ello hace que en los relatos de esta generación sobre preferencias o gustos sexuales las valoraciones estéticas que envuelven las apreciaciones sobre los estilos de masculinidad, cifradas comúnmente en el lenguaje de *lo bello*, aparezcan en un plano subordinado respecto a ese primado que tiene la relación de edad en sus criterios de selección sexual: *“porque ya es viejito pues le tira cualquiera, ya tan viejito [...] los mayores así ya... tratan de... a ver qué cogen por ahí... tíos más jóvenes, claro”* (Norberto, 43). Dicho en pocas palabras: la generación mayor prima el criterio de la edad sobre el de género en la configuración de sus preferencias sexuales. Inevitablemente la generación mayor actúa en relación con una generación hegemónica de jóvenes en la que prima una racionalidad estética donde cobran una relevancia especial los atributos generizados de capital corporal, lo que Cristóbal condensa en un lacónico “joven, guapo y delgado”. Estos sistemas de preferencias sexuales se sustentan en una serie de oposiciones sistemáticas ampliamente compartidas (alto/bajo, gordo/flaco, musculoso/fofo, etc.), que resultan tan determinantes en las orientaciones de la deseabilidad sexual como en la misma composición del capital corporal de los sujetos: *“luego de altura, suelen no gustarme mucho más altos que yo, con lo cual me gusta más así la gente bajita [...] había una época que no me gustaban los flacos, pero ahora sí me gustan... había una época que no me gustaban muy gordos, bueno siempre creo que me gustan así un poco más rellenitos y con más carne que con menos [...] tampoco estoy muy metido en el rollo de músculos... musculocas y esto, o sea que... que no es algo que vaya buscando y... determinados cuerpos como muy de gimnasio... como que los veo un poco... estándar, no sé si estándar es la palabra, como si hubiera un molde que los ha hecho... como muy... vulgares o impersonales o algo así... y sin embargo me gusta más otro tipo de cuerpo* (Ismael, 33). La designación de un cuerpo “estándar” en el que se condensan los atributos corporales como símbolos de estatus resume justamente esas tendencias estéticas dominantes entre los sectores más implicados en la acumulación de capital corporal (“musculocas”), ligadas a prácticas de consumo de *bienes ociosos* (“muy de gimnasio”) que acaban configurando una representación del cuerpo con la cual Ismael interactúa de una forma tan real como imaginada pero en cualquier caso determinante en sus posicionamientos sexuales.

Pero es sobre todo en la generación joven, y más en aquellos períodos liminales de la vida social, como en la adolescencia, ese tiempo propiciatorio de todas las ambigüedades y ambivalencias en la definición de la identidad propia, donde los estilos de masculinidad se manifiestan más claramente como el proceso en marcha de los

sucesivos posicionamientos del sujeto frente a la *doxa* sexual de su sociedad vernácula y a su socialización corporal anterior. La trayectoria sexual de Martín condensa muchos de los elementos que caracterizan estas dinámicas de segmentación de la generación joven por sus estilos de masculinidad, en la medida en que a lo largo de ésta ocurre un proceso de reflexividad que sitúa en el eje de sus cuestionamientos sexuales la encarnación particular de un capital corporal en interacción con sus grupos de pares y en diálogo continuo con formas estereotipadas respecto al “modo de ser gay”: *“el proceso de salir del armario fue... (silencio) fue... (pausa)... dificultoso, ¿no?, porque ya te digo, era... yo lo podía haber tenido muy fácil... pero quizá opté, no sé, por callar... y por sentir que necesitaba aceptarme primero antes de decírselo a nadie [...] lo que pasa durante aquel momento de la adolescencia es que yo tenía fluctuaciones de peso muy fuertes... y en la época en la que sentía que necesitaba salir era una época en la que pues sin tener obesidad me sentía gordo, y sentía que hasta que no tuviera un cuerpo con el que yo me sintiera satisfecho no podía salir del armario”* (Martín, 34). En una historia donde la “salida del armario” se confunde con la participación en unos modos típicos de “ser gay”, la percepción de la devaluación del propio capital corporal (“gordo”) actúa como un dispositivo de clausura de los espacios de socialización y sociabilidad sexual, al excluirse de las representaciones y ámbitos relacionales hegemónicos. Y ello es tanto más así en aquellas escenas sexuales donde la exposición pública representa un elemento central de la sociabilidad sexual, del ver y ser visto, en la medida en que justamente se refuerzan así las estratificaciones de los estatus en razón del capital corporal.

La acumulación de cierto grado de capital corporal aparece, desde la perspectiva de Martín, como una condición necesaria para presentarse públicamente como un sujeto que encarna un estilo legítimo de masculinidad homoerótica, y ello con efectos determinantes en la generación de posiciones sexualmente habitables para su propio homoerotismo (“salir del armario”): *“quizá porque no tenía referentes de lo que era ser gay... o quizá tenía una visión parcial de lo que era ser gay... yo a los pocos gays que conocía me parecía que eran todos muy guapos, y que tenían todos un cuerpo estupendo, y que tenían mucho éxito social [...] mi amigo este del grupo que me parecía que era un tío como muy guapo, y muy encantador, y con mucho éxito y con mucho ‘charme’... y que le caía fenomenal a todo el mundo, y yo pues me sentía como una garrapata a su lado, y pensaba que yo hasta que no fuera como él, o como la otra gente que yo veía, y que eran abiertamente gays, pues no podía salir del armario”* (Martín, 34). En una situación personal en la que “salir del armario” expresa, de otra forma, su modo de ser y estar *como gay* respecto a esa masculinidad legítima de las posiciones sexualmente centrales (“un gay con charme”), y particularmente de cara a su inserción en los mercados sexuales del homoerotismo, las relaciones de género introducen las condiciones para una emulación por razón de capital corporal y establece con ello las bases de lo que, con Veblen²⁵, podemos calificar como un régimen de *comparaciones odiosas* que refuerza la competencia y la segmentación de la comunidad sexual según los estilos de masculinidad homoerótica (“garrapata” frente a “charme”). Muchas veces

²⁵ Véase Veblen (2004).

vivido como una réplica de las condiciones competitivas experimentadas en otros campos sociales, por ejemplo cuando afirma que *“el ambiente competitivo ese que se respiraba en la carrera me hacía sentir muy mal”* (Martín, 34), este proceso de “salir del armario” está condicionado por la percepción de la importancia formidable que se le concede a la propia corporalidad como mediación de las interacciones en el marco de la sociabilidad homoerótica y en la generación de las condiciones de habitabilidad de su propio homoerotismo: *“ya no, antes sí... antes hacía deporte... o iba a hacer aeróbic, hasta hace tres años o así... y luego bueno en las épocas estas de locura me mataba a hacer abdominales aquí en casa... o salía a correr por el barrio, pero ya está... no, no hago deporte”* (Martín, 34). En un campo en el que la corporalidad actúa propiamente como un capital, singularmente ligada a expectativas de lo que se percibe como éxito social y competencia sexual (“tener un cuerpo estupendo” como una condición para “ligar” y “caer bien a todo el mundo”), los procesos de reflexividad sobre el propio cuerpo –y particularmente en relación con la representación de uno mismo–, aparecen ligados a ciertas inversiones personales que actúan como disciplinas corporales orientadas a la capitalización de aquellas capacidades y recursos que puedan rendir efectos de deseabilidad sexual en los espacios de sociabilidad homoerótica –i.e. “deporte”, “aeróbic”, “me mataba a hacer abdominales”.

De este modo, las relaciones generizadas que articulan la formación de los capitales corporales, cifradas comúnmente en términos de *belleza*, son incorporadas por los sujetos como expresión de sus disposiciones sexuales, señaladas por símbolos de pertenencia e identidad en el marco de una definición disputada de la masculinidad legítima donde se condensan, sin darse por supuestos, atributos de clase social respecto a las instituciones del “ambiente”. Si este capital corporal se presenta como un capital escaso, distribuido desigualmente entre los sujetos que participan en las economías sexuales, ello es debido justamente a las dinámicas de estratificación y segmentación de la comunidad sexual que se producen a propósito de estas relaciones entre géneros y generaciones en el marco de las divisiones sociales más amplias (de clase), es decir, en función de la formación de un sistema de preferencias sexuales (deseabilidad sexual) que define generacionalmente un repertorio de estilos de masculinidad legítimos y otros deslegitimados, un horizonte normativo propio y apropiado a través del cual se expresan las relaciones de género en el marco de la sociabilidad homoerótica. Principalmente en las cohortes de hombres jóvenes, las disposiciones corporales ligadas a la expresión del género (el “tipo”, el “estilo”, el “porte”, pero también todo lo que acompaña la presentación de sí mismo, como el vestido y los complementos, los locales que se frecuentan, las compañías con las que se deja uno ver, etcétera), se inscriben en el campo sexual como signos de distinción y, por tanto, de segmentación de los estilos de vida sexual que remiten, en el extremo, a una disputa incruenta por la definición de la masculinidad legítima, de los modos apropiados de ser y estar en la escena sexual del homoerotismo.

Cuando Cristóbal reconstruye a lo largo de la entrevista etnográfica el abigarrado campo semántico de las alteridades sexuales con las que interactúa en el “ambiente”, refiriendo una serie de calificativos como “abuelita”, “tradicional”, “pintas”, “informal”, “con ropa de la calle Fuencarral”, “todos de Dolce y Gabbana”, “muy bien puestos”, “parecía un modelo”, expresa esa pluralidad acotada de *habitus* sexuales que resultan de la articulación orgánica de las determinaciones del capital corporal (relaciones de género y generación) en las dinámicas propias de la estratificación social del campo sexual –los diferentes sectores de las clases sociales. Particularmente en las generaciones jóvenes, este esteticismo característico que rodea sus relaciones de distinción por los estilos de masculinidad se inscribe en una tensión irresuelta en el seno de estas relaciones de género que da lugar a la diversidad relativa de modos de ser y estar en la escena sexual del homoerotismo: “*me gustan masculinos, tan brutos no, los machotes esos macarritas no, me gustan sensibles, me gustan cariñosos, sincerísimos también, románticos, aunque sean muy masculinos*” (Jaume, 23). Estos delicados matices que se debaten entre la rudeza del “machote” o del “macarrita” y un tipo de masculinidad que Jaume define en su relato por los rasgos “más femeninos” (“sensibles”, “cariñosos”, “sinceros”, “románticos”), delimitan los lugares comunes desde los cuales los estilos de masculinidad homoerótica se vuelven inteligibles y son encarnados por los actores en la escena sexual. Así pues, los estilos de masculinidad constituyen un verdadero objeto en juego de las relaciones de género incorporadas por los sujetos en el curso de sus trayectorias sexuales. En este sentido, cuando Valentín evoca los rasgos de la masculinidad homoerótica apela a las representaciones hegemónicas que asimilan los estilos de masculinidad dominantes a la “virilidad” como ese rasgo definidor de la alteridad sexualmente deseable: “*virilidad, virilidad, porque pienso yo que es más viril, más viril que el... el gay [...] el aspecto físico sí me atrae mucho... pues eso, más machos que yo, uno que tenga pinta así de... albañilote*” (Valentín, 51). La expresión “más macho que yo” se encarna en la figura del “albañil” y actúa como un rasgo diacrítico de las representaciones hegemónicas (heteronormativas) sobre los estilos de masculinidad y los modos de ser y estar del homoerotismo. “Viril”-“gay”, “machote”-“sensible” representan extremos de un repertorio acotado de estilos de masculinidad donde se condensan simbolizaciones de clase social y estilos de vida sexual determinantes de los posicionamientos de los actores respecto a las instituciones del “ambiente”.

De este modo, las representaciones y prácticas sobre los estilos de masculinidad se modulan diferencialmente en función de la posición ocupada en el campo sexual. Por ejemplo, para Alfonso el modo en que los estilos de masculinidad y las relaciones de género se articulan en la escena sexual no escapa a las divisiones sociales más amplias, y particularmente a los procesos de distinción dentro de los diferentes sectores de las clases medias. En su discurso la evocación un tanto estereotipada del hombre heteronormativo (“casado”) aparece ligada a los sectores inferiores de las clases medias (“garrulos”, “clásicos”, “de campo”), y viene a encarnar un estilo de masculinidad opuesto al *gay central* (“fino”), al que se refiere como epítome de las clases medias urbanas y como referente dentro del “ambiente” de una masculinidad homoerótica con la que no se identifica: “*a mí me gustan mucho los garrulos, no me gustan... a mí no me gustan los gays finos [...] me gustan los hombres clásicos, el clásico hombre, de campo...*”

pero claro, precisamente la mayoría son casados, de esos que se hacen una escapada, pues cuando pueden” (Alfonso, 52). Particularmente reveladoras son las posiciones intermedias de aquellos sujetos como Álvaro que, participando desde posiciones subordinadas en el “ambiente”, incorporan estas relaciones de género a partir de una trayectoria social descendente (universitario en paro, hijo de médico), lo cual se expresa en un relato significativamente caracterizado por el tono de sus ambivalencias: *“soy un poquito anti-gay yo... (risa) y eso no quita que me haya identificado con cierta estética, pero no en la práctica... [E.- No con la dominante, tampoco] no la dominante... que es curioso, a lo mejor es un poco contradicción, pero a mí eso me gusta... me gusta un tío que pueda ser gay o pueda ser... fontanero (risa)... o el dependiente de discos, de cualquier cosa... es un hombre... gordito, con barba, igual... o delgadito, tampoco tengo yo preferencias... me gusta eso”* (Álvaro, 37). En su relato aparecen referentes de una masculinidad no convencional en el “ambiente gay”, encarnados como rasgos de un estilo de masculinidad donde se sobredeterminan las relaciones entre la posición socio-económica (“fontanero”, “dependiente de discos”) y el capital corporal (“hombre gordito, con barba”). La propia corporalidad aparece como un elemento de adscripción a un *discurso de clase* y, de ahí, a la producción de subjetivaciones contra-hegemónicas del homoerotismo (“anti-gay”), reforzadas justamente por su participación subordinada en esa comunidad sexual de pares.

Por el contrario, en el relato de Eduardo se nos presentan estas relaciones de género inscritas en la formación de la deseabilidad sexual de los actores que ocupan posiciones centrales del “ambiente”. Estrechamente vinculado a la escena BDSM, la masculinidad se construye explícitamente en su discurso como respuesta colectiva a la imagen estereotipada del “homosexual afeminado”, convalidada paradójicamente por una representación heteronormativizada de los roles de género (“hombre” frente a “marica”): *“pues existe la comunidad leather... que es una comunidad dentro del mundo gay que participa de una estética determinada, de unos comportamientos determinados que yo pienso que se podrían resumir de una forma muy vaga, muy general en... bueno, pues huir de los estereotipos clásicos del homosexual afeminado... o con pluma, y todo eso... bueno, las estéticas del comportamiento que se persiguen son otras [...] más clásicas y muy masculinas, como son los motoristas, los policías, gente vestida de cuero, cow-boys”* (Eduardo, 38). Desde la perspectiva de esta comunidad BDSM se re-elaboran ciertos códigos estéticos y ciertos valores sexuales preexistentes en la sociedad heteronormativa (“motoristas”, “policías”), puestos en circulación como modos legítimos de ser gay en el marco de un estilo de vida ligado a las instituciones del “ambiente”, pero a la vez opuesto a otras maneras consideradas ilegítimas de encarnar esas masculinidades homoeróticas (“pluma”).

¿Pero cómo se producen y reproducen específicamente las relaciones de género entre hombres a partir de este dispositivo de distinciones por los estilos de masculinidad en la formación del capital corporal? Las disposiciones corporales respecto al género en el ámbito de la socialización y la sociabilidad homoerótica están determinadas de una forma que no es ajena a las clasificaciones que

subyacen a los criterios de visión y división del orden social heteronormativo²⁶. Y ello es así en la medida en que siendo, parafraseando la conocida expresión de Judith Butler²⁷, propiamente “copias de la copia”, los estilos de masculinidad homoerótica se configuran en el marco cultural de una distribución del trabajo sexual que reproduce ideológicamente una disyuntiva esencialista donde se articulan las relaciones de género entre hombres *como si* se tratase de la relación dialéctica entre opuestos complementarios (“activo”/“pasivo”). Naturalizando justamente este proceso de reproducción ideológica de las relaciones de género, la incorporación de esta tensión generizada inscrita en las clasificaciones y las divisiones sexuales, así como la subjetivación del género a lo largo de la trayectoria sexual de los sujetos, delimitan el horizonte que puede alcanzar, en un momento de su desarrollo histórico, la generación colectiva de estilos de vida sexual y, singularmente, la variabilidad de estilos de masculinidad homoerótica al interior del grupo de hombres.

Las representaciones y prácticas corporales que dan sentido a las relaciones de género en el marco de la sociabilidad homoerótica se articulan a partir de la oposición simbólica “activo”/“pasivo” de una manera muy consistente en los relatos de los sujetos. Estos opuestos representan los extremos de un *continuum* en el que se dirime la subjetivación de la masculinidad homoerótica, y en cuyo marco se expresan esos estilos de masculinidad de una manera en la que las relaciones de género (activo-pasivo) y las prácticas sexuales (dar-recibir) aparecen insolublemente ligadas: *“porque también tú sabes que en el ambiente gay hay gente que es activa, y hay gente que es pasiva”* (Norberto, 43). En el relato de Norberto, que se define a sí mismo como “activo”, la significación sexual del cuerpo se pone en relación con la constelación de significados que rodean la construcción de la identidad masculina, donde el estilo de masculinidad viene a expresar un correlato de los usos sexuales del cuerpo donde a la posición “activa” le corresponde un *tabú anal*: *“hay gente que le da igual por detrás que por delante, pero hay gente que no... a mí por ejemplo no, es más a la mayoría les da igual hacerlo por detrás que por delante... a mí por ejemplo no, porque hay gente que le gusta por detrás y por delante no”* (Norberto, 43). Para Norberto “detrás”-“delante” configura un sistema de coordenadas corporales que se relaciona con las prácticas sexuales (insertivo-receptivo) en el marco de estas relaciones dicotómicas de género entre el par masculino-activo y el par femenino-pasivo.

Por su parte, cuando Jaume se define a sí mismo como “pasivo”, se concibe como un tipo de hombre (“afeminado”) que se constituye justamente por su oposición a ese estilo de masculinidad dominante (“no soy muy masculino”): *“me gusta la masculinidad [en otro hombre], me gustan masculinos, no me gustan afeminados... igual yo no soy muy masculino, pero como yo no me gustan, me gustan masculinos”* (Jaume, 23). Activo-pasivo configura por tanto un sistema completo de relaciones de género que los sujetos incorporan en la formación de sus capitales corporales en la escena sexual. En este

²⁶ Véase Connell (2005).

²⁷ Véase Butler (2007).

sentido, la categoría “versátil” si bien representa aparentemente una suerte de reversión del carácter sistemático de las relaciones entre el género y la práctica sexual, no puede escapar a una asunción de estas dicotomías como cosa dada, como el marco apropiado en el que se vuelven inteligibles las disposiciones corporales de los actores y frente al cual los sujetos se posicionan invariablemente, aunque sea para relativizarlo: *“me penetran... más pasivo que activo [...] yo soy versátil, pero más pasivo... también hago un poco de activo, pero me gusta más pasivo... y me gusta comer, me gusta que me la coman... y luego follar... en el sexo, las dos cosas, dar y que te den... y morrear, besar”* (Daniel, 32). En el relato de Daniel se expresan claramente las gradaciones que se dan en los posicionamientos de los sujetos respecto a estos opuestos (“más pasivo que activo”), expresando con ello la variabilidad relativa de formas de incorporar estas relaciones de género en la producción de los estilos de masculinidad que tan determinantes resultan en la configuración de sus capitales corporales.

Debido a este efecto de imposición simbólica entre los géneros, los estilos de masculinidad constitutivos del capital corporal enmarcan las relaciones de género en un repertorio finito de disposiciones corporales opuestas pero complementarias, estratificadas a partir de la subordinación de las unas a las otras (“activo”/“pasivo”). En este sentido, las relaciones de masculinidad introducen una tensión estructural en la significación subjetiva de la experiencia corporal, sexual e identitaria de los sujetos. Ello es así debido a que, en lo relativo a sus disposiciones corporales, las determinaciones de la masculinidad se incorporan por parte de los agentes como una relación de doble vínculo: si por una parte constituyen un sistema de prácticas sexuales al interior de la comunidad homoerótica (“activo”/“pasivo”), por otra parte se inscriben en la lógica de una definición disputada de los modos sexualmente aceptables de ser y estar, variables históricamente y nunca resueltos de antemano en la medida en que se reproducen como símbolos de estatus sexuales expresivos de estilos diferentes y diferenciados de masculinidad homoerótica (“viril”/“plumera”).

Los estilos de masculinidad constituyen la arena donde se disputan las relaciones de género en el marco de la sociabilidad homoerótica. Ello sucede en un campo de significaciones que no escapa al efecto de imposición simbólica de las representaciones de género heteronormativizadas (activo-hombre frente a pasivo-mujer). Al instituir las relaciones de sentido entre los géneros (“activo”-“pasivo”) en términos de relaciones de fuerza (“viril”-“plumera”), en las interacciones en los espacios de sociabilidad homoerótica se reproducen dentro del propio grupo de hombres las divisiones hegemónicas de la sociedad heteronormativa: *“lo que la gente no suele reconocer es que es pasiva [...] sí, sí, el que es pasivo no lo reconoce, no lo quiere reconocer [...] porque la verdad incluso gente que va de aspecto muy viril y es pasiva... y es que ni entre amigos te lo reconocen”* (Valentín, 51). Al traducir las diferencias de género en desigualdades sexuales, este sistema de clasificaciones genera representaciones estigmatizantes respecto a ciertos modos de encarnar la masculinidad homoerótica, como cuando Luciano afirma que *“a mí no me gusta que se les vea que son homosexuales, o sea,*

amanerados" (Luciano, 70). Luciano, al igual que Norberto, reúne en el mismo campo semántico las categorías "plumera", "loca", "pasiva", "mariquita", "amanerado" como encarnación dentro de las relaciones homoeróticas de las posiciones subordinadas al interior del orden heterosexual ("mujer"), connotándolas con sentidos de subordinación sexual y dominación simbólica: *"a veces pasan por aquí chicos que son bien mariquitas... y no me gusta [...] a veces uno ve tíos que uno los ve bien machotes... uno dice 'No, este es un machote, este no se va a dejar tocar el culo', y va uno a ver y... una mujer... pfff [E.- ¿Qué quieres decir con que es una mujer?] que es totalmente pasivo, me entiendes... que le gusta... chupar y hacerla meter"* (Norberto, 43).

En el mismo sentido que Norberto, pero identificándose como "pasivo", Jaume se expresa con rotundidad respecto al tipo de hombre "amanerado" que él mismo encarna como una categoría de hombre degradado, definido en negativo respecto a su propia masculinidad: *"a mí me gusta la masculinidad... lo otro [amanerado] es un hombre pero no es un hombre, por lo menos es lo que me pasa a mí... o sea muy guapo, tal, pero... yo por ejemplo conozco a una persona en un club y al saber que es... que tiene los mismos gustos que yo, no me excita"* (Jaume, 23). La expresión "lo otro es un hombre pero no es un hombre" es elocuente respecto al grado en que las relaciones de género operan como piedra de toque de la deseabilidad sexual respecto a los estilos de masculinidad homoerótica ("no me excita"); la negación de la cualidad "hombre", incluso para referirse a un estilo de masculinidad que uno mismo encarna, como es el caso de Jaume, se inscribe en la subjetivación de un género propio como el resultado de la incorporación de estas relaciones de dominación simbólica entre los géneros.

Desde posiciones centrales en la escena BDSM local, Eduardo habla de sus referentes masculinos en unos términos que se contraponen sistemáticamente al estereotipo "marica", y a sus derivados ("amariconado", "plumera"), definiendo el estilo de masculinidad deseable justamente por la exclusión de todo aquello que remite a un campo de significación femenino o, mejor, feminizado. En su caracterización del "marica", a menudo caricaturizada, la representación del género masculino se presenta en unos términos que sin ser abiertamente peyorativos incluyen calificativos como "divertida" o "trastornada", donde el tono despectivo y la ironía se combinan en su discurso justamente para degradar simbólicamente estas formas de encarnar la masculinidad homoerótica a una categoría rebajada de masculinidad. En ese mismo sentido, en el relato de Adrián el hombre "pasivo" es presentado como una "loca", solidariamente con la calificación del hombre "activo" como "muy macho". Bajo este sistema de relaciones de género la consistencia del esquema binario en la generación de los estilos de masculinidad introduce una asimetría decisiva en la definición e incorporación de los estilos de masculinidad dentro de la escena homoerótica. Lo reseñable es que el capital corporal de los sujetos, y en consecuencia su deseabilidad sexual, se presenta y representa a partir de una estratificación de los estilos de masculinidad donde unos ocupan posiciones dominantes ("tiazos") en tanto que otros ocupan posiciones dominadas ("Mari Pili").

Así, al incorporar un estilo de masculinidad particular, los sujetos hacen cuerpo con todo un sistema de clasificaciones que, siendo el producto de una división históricamente determinada de las disposiciones sexuales, presenta la encarnación de un género propio y apropiado como el efecto más perentorio de la oposición de una cadena de relaciones sintagmáticas donde “activo” es a *masculino-macho-gay-hombre* lo que “pasivo” es a *afeminado-plumera-maricón-mujer*. El menos obvio de sus resultados es que la masculinidad legítima se define justamente por aquello a lo que se opone sistemáticamente en sus prácticas y representaciones: el “hombre” no es la “mujer” –por la “plumera”–, como tampoco es el “niño” –por el “adolescente”. Al incluir estas diferencias de género y generación en clave de posiciones y estatus sexuales diferentes, la formación de una especie de capital corporal en clave de deseabilidad sexual reproduce parcialmente dentro del grupo de hombres, *mutatis mutandis*, las lógicas hegemónicas de la dominación masculina²⁸ y, al encarnarse como una condición homoerótica en la escena sexual, sitúa en un plano de subordinación ciertos estilos de masculinidad, es decir, ciertas maneras de encarnar la experiencia del homoerotismo, como la “loca”, la “plumera”, la “maricona”, pero también el “niño” o “niñato”, el “adolescente” o “efebo”.

Con vistas a un análisis de la formación del capital corporal en el campo sexual del homoerotismo, la “pluma” constituye un objeto de estudio muy preciso para comprender la problemática de las relaciones de género incorporadas como estilos de masculinidad homoerótica. Como doble dispositivo de integración y cohesión tanto como de segmentación y dominación, la tematización de la “pluma” expresa con toda literalidad esa disputa grupal por definir los estilos sexualmente legítimos de masculinidad homoerótica. Particularmente, la “pluma” expresa una relación de género en estado incorporado, la dimensión corporal-simbólica del sistema de clasificación del género masculino que articula las estrategias de socialización y sociabilidad homoerótica, la articulación de un lenguaje propio, de una identidad socializada, pero también procesos de segmentación dentro del propio colectivo en virtud de una estratificación de los estilos de masculinidad homoerótica –y particularmente como símbolo de estatus sexual (“pasivo”, “plumera”, “marica”). Las determinaciones del género y la generación se condensan de un modo muy específico en este tipo de disposiciones corporales encarnadas en la “pluma”. Si en el discurso identitario de Jaume la “pluma” se inscribe en el centro de sus disposiciones corporales asumida como emblema de una sexualidad “pasiva”, para Emilio la “pluma” aparece fuertemente determinada por una relación etaria, es decir, como atributo de una masculinidad propia de la juventud (“adornarse”) que cobra sentido como código de comunicación específico del “ambiente”, como espacio de interacción propiamente homoerótico (“dar a entender”): *“la pluma es bonita cuando uno es joven y... bueno, bonita... es una especie de adornarse cuando uno es joven o quiere dar a entender a otra persona que... es homosexual, pero toda vez que pasas esta edad ya no hace falta saber”* (Emilio, 53).

²⁸ En referencia a Bourdieu (2005a).

El siguiente relato de Ismael contiene de un modo paradigmático el tema de la “pluma” presentándolo como un símbolo central de la identidad homoerótica socializada y como un elemento fundamental en la cohesión del grupo de pares: *“el tema de la pluma está claro que cuando luego empecé a salir también con esta gente de [asociación LGTB], donde eso no era algo negativo... porque ahí lo que pasaba es que era como muy grupal y salíamos todos en grupo, pero el grupo tenía a lo mejor 15 ó 20... imagínate 15 ó 20 niñatos de 20 años, 19, 23 y tal... ir por los sitios, hablar de mariconadas... reírte, ir en el tren, me acuerdo perfectamente en un vagón y decir ‘¡Un bote, dos botes, heterosexual el que no bote!’, o cosas así ¿no?... o sea, eran como reafirmaciones, era un poco como darle la vuelta... y una cosa que hacíamos era una pluma colectiva, ¿no?... que me acuerdo que se decía ‘¡Venga, todos, una pluma colectiva!’, entonces todos hacíamos ‘¡Uuuuuuh!!’... así con el brazo... [gesto con el brazo izquierdo extendido, en semicírculo de izquierda a derecha] (risas)... entonces, el saberse protegido, que nadie te iba a hacer nada porque eras un grupo grande... el saber que estabas montando un poco el escándalo era muy divertido, te lo pasabas muy bien y era un poco una reafirmación de lo que siempre te habían dicho que estaba mal y que no tenías que hacer”* (Ismael, 33). Esta expresividad corporal se pone al servicio de una manifestación de la identidad propia que se define colectivamente a partir de la disidencia de los valores heteronormativos dominantes, como expresión de una incorporación de los valores grupales que supone la inversión de la normatividad sexual hegemónica (“darle la vuelta”, “escándalo”) en la producción de discursos reivindicativos de una manera específica de ser y estar en el mundo (“reafirmación”). La entrada en estos grupos de socialización homoerótica supone la incorporación de disposiciones corporales que condensan los valores comunitarios y que dan expresividad a formas de afiliación a través del simbolismo corporal (asimilables a las relaciones de parentesco, “familia”), al actuar la “pluma” en este contexto como un emblema de membresía: *“al estar con mucha gente que tiene pluma pues se te pega... es como que tienes los gestos de tu familia y todo el rollo... se te pegan, o sea no sé si por mimetismo o qué, entonces cuando pasas tiempo con gente que es gay, que tiene pluma, pues se te pegan gestos, expresiones”* (Ismael, 33).

En el discurso de Valentín la “pluma” aparece en este mismo sentido como un código de expresividad y comunicación restringido al marco de una socialización y sociabilidad propiamente homoerótica: *“cuando estoy con amigos, en una situación para reírse, vamos que la controlas [...] en el momento en que salgo de la zona gay o de estar con gays pues entonces no tengo pluma, o trato de reprimirla, cuando estoy con familia, con gente del trabajo... cuando voy por la calle”* (Valentín, 51). La “pluma” habilita espacios de sociabilidad (“ambiente” expresado en su relato como “zona gay”) y marcos de sentido para las interacciones que se definen por oposición a la heteronormatividad social (“familia”, “trabajo”, “calle”), más que a la asunción de un estilo de masculinidad específico (“forma de vida”). La idea de “control” viene a expresar justamente esta diferenciación entre la “pluma” como código de comunicación restringido a la sociabilidad homoerótica (“mariconear”) y como emblema de un estilo de vida sexual: *“¿La pluma?, sí, pero la plumera... [E.- No te gusta verla en otros] en los demás, no... pero la pluma controlada, o sea, a mí tampoco me gusta estar con la pluma todo el día...*

yo saco la pluma normalmente para hacer una gracia, pero no como una forma de vida, o sea, la puedo utilizar como risa, que es como la utilizo, sí, para reírse, o un momento con los amigos, pero no se me ocurre a mí... ir por la calle hablando y mariconeando por ahí" (Valentín, 51). La "plumera" constituye una fuerte imagen de contra-identificación para muchos sujetos. En este sentido, las disposiciones corporales condensadas en la "pluma" también son indicativas de procesos de segmentación entre pares por razón de género, ligados específicamente a los estilos de masculinidad homoerótica, como en esta declaración de Maurice al sostener que *"tampoco me gustan personas con plumas"* (Maurice, 32).

Estos posicionamientos respecto a la masculinidad homoerótica reproducen dinámicas homofóbicas dentro del propio grupo de hombres, al trasladar a su campo simbólico y relacional las divisiones de género heteronormativas (hombre-activo/mujer-sumisión), como se aprecia en el tono despectivo de esta referencia de Luciano: *"eran de esos maricones que van por la calle y se les ve que son maricones"* (Luciano, 70). En el relato de Luciano la identificación de la "pluma" con el universo de referentes "gays" se contrapone fuertemente a su experiencia privada y sobre todo socialmente invisible del homoerotismo, de forma que las expresiones más estilizadas o idiosincrásicas del homoerotismo, como la "pluma", pueden comprometer seriamente sus posibilidades de reproducción en su medio social inmediato: *"no es que no me guste, yo la veo bien en algunos, pero no en mí, la veo bien en algunos para reírme de ellos, vaya, para divertirme, para reírte de alguno que va siempre haciendo el indio, no para otra cosa... pero en mí no me divierte, yo he intentado hacerlo frente al espejo, y me queda muy mal... [E.- ¿Qué te parece entonces la pluma?] pues ya te digo ridículo, ridículo, porque ninguna persona inteligente se arrimará a un señor con pluma, porque le descubre, a menos que quiera ser descubierto"* (Luciano, 70). El ser un "buen gay" implica vivir la propia sexualidad con discreción, y ello exige la inhibición de cualquier publicidad del homoerotismo, como la "pluma", en la medida en que delataría virtualmente una sexualidad que debe vivirse en la privacidad de la persona, en parte por efecto de una violencia heteronormativa que ha sido incorporada desde posiciones sexualmente subordinadas. Quizá el estudio de la "pluma", en tanto práctica que inscribe en su realización la tensión entre estilos de masculinidad contrapuestos, ofrezca los elementos para comprender hasta qué punto las relaciones de género actúan, parafraseando a Evans-Pritchard²⁹, como dispositivos de "fusión y fisión" de esta sociedad segmentaria de hombres.

Estas divisiones de género se incorporan como principios de visión que, inscritos en esa representación de la deseabilidad sexual, subyacen a los sistemas de preferencias sexuales de los actores, no sólo porque configuran sus disposiciones corporales, sino porque fundamentalmente presentan al mismo tiempo el intercambio sexual como una búsqueda imperiosa de la relación de *complementariedad* entre los opuestos. Y así se clausura una circularidad de significaciones y determinaciones compartidas donde los esquemas de

²⁹ Véase Evans-Pritchard (1997).

clasificación y apreciación sexual se inscriben en los procesos de generación de los capitales corporales de los actores como principios de estimación de las equivalencias en el marco de sus prestaciones sexuales, al expresar la división del trabajo sexual entre los actores de una manera incorporada en sus disposiciones corporales, y particularmente en sus representaciones de género. Incluso cuando se da, como en el caso de quienes se presentan como “versátiles” o “bisexuales”, una *reversibilidad* entre las disposiciones de género y las prácticas sexuales, ésta transferibilidad difícilmente puede escapar al efecto de imposición simbólica que la matriz de oposiciones entre los géneros expresa mediante una determinación acotada de estilos de masculinidad legítimos.

A la representación de una oposición entre dos géneros masculinos, lo activo y lo pasivo, le corresponde una visión del intercambio sexual basada en la *complementariedad* de estos opuestos. Ello es tanto más así sobre todo en aquellos sujetos que asumen como propia esta dicotomía de géneros excluyentes, como en el caso de Jaume: *“una loca no soy, para nada, he dejado de serlo, pero gente así como yo no me gusta, no, porque en una pareja, siempre... por muy machos que sean los dos hay uno que inconscientemente hace de chica y otro que hace de chico, inconscientemente... a mí no me gustaría estar con una chica como yo (risas)”* (Jaume, 23). La incorporación de estas relaciones de género como principios de clasificación sexual, es decir, como símbolos sexuales encarnados, articula principios de percepción y reconocimiento de la alteridad sexual a través de los cuales se captan al primer golpe de vista los rasgos sexualmente significativos, gracias a una evaluación sumarisima de la *hexis* corporal, o como lo designa Norberto, *“por los gestos que se hacen cuando se va a estar con él”* (Norberto, 43). En el relato de Valentín, que se define a sí mismo como “pasivo”, la orientación de la deseabilidad sexual hacia el otro se concreta en una “búsqueda” de la alteridad sexual complementaria (“masculino”): *“al ser esa parte femenina, pues no queremos que el otro tenga ninguna parte femenina, que sea lo más masculino posible, y entonces al ser pasivo pues se identifica uno con ser más [femenino] [...] porque en el fondo todos tenemos un componente femenino y vamos buscando la masculinidad”* (Valentín, 51). Cuando Luciano, que se identifica desde posiciones masculinistas, habla durante la entrevista etnográfica de la relación sexual que mantiene con un hombre más joven, define el intercambio sexual como la conciliación de dos opuestos donde *“yo soy el positivo, y él es el negativo”* (Luciano, 70). Desde esta perspectiva, la complementariedad entre los estilos de masculinidad se manifiesta como la condición de posibilidad del intercambio sexual: *“y digo yo que yendo a la cama dos, con que uno sea maricón y el otro no ya basta, porque si los dos tienen los mismos gustos pueden acabar tirándose del pelo”* (Luciano, 70).

Sin embargo, en el marco de sentido de estas divisiones por los estilos de masculinidad la categoría “versátil” introduce una discontinuidad entre las representaciones de género (activo-pasivo) y las prácticas sexuales (insertivo-receptivo) que es reveladora del carácter históricamente sobrevenido de esta generización de las relaciones sexuales y de las disposiciones corporales de los sujetos en tanto productos colectivos, aun cuando éstas sean percibidas en la práctica desde visiones naturalizadoras y esencialistas:

“hombre, generalmente en las relaciones homosexuales siempre uno dice que es el activo y otro el pasivo, pero yo creo que tampoco tendría que ser así, yo creo que se puede uno combinar, se puede hacer uno un poco como un vinilo, un día me juegas tú de una cara y otro día me juegas tú de otra” (Emilio, 53). El relato de Emilio apunta una ambigüedad característica entre las identidades de género y los roles sexuales: un hombre (“camionero”, “oso”, “padre de familia”, “macho”) que parece una mujer (“amanerado”, “pluma descomunal”), en un juego de apariencias donde las discontinuidades vienen a romper las analogías del sistema sexo/género: *“para mí gay puede ser un camionero que pesa doscientos kilos, puede ser el oso más oso, puede ser el maricón más grande, como puede ser una persona con una pluma descomunal que sea padre de familia y tenga cinco hijos... porque yo he conocido a hombres muy amanerados que después para mi sorpresa eran machos totales”* (Emilio, 53).

Los juicios estéticos y los gustos sexuales, en tanto atribuciones de sentido articuladas en relaciones de fuerza entre los géneros, a veces aparecen rodeados de una erotización que juega significativamente en la práctica sexual con estas ambigüedades entre los estilos de masculinidad homoerótica: *“eso de sumisión, dominación a veces... no siempre, hay momentos en los que no, pero hay momentos en los que me parece una cosa súper excitante, es mucho más excitante dominar a un tío que en apariencia es indomable, que a un tío que nada más verle dices ‘A este le puedo domar como quiera’”* (Claudio, 32). Ese “en apariencia” viene a romper la expectativa de esa dicotomía activo-pasivo en el ámbito de la práctica sexual, una ruptura que justamente por su carácter extraordinario es significada sexualmente como exponente de deseabilidad sexual. En otras ocasiones, como expresa irónicamente Valentín, estas ambigüedades que rodean las relaciones de género producen unas tensiones en la definición de la práctica sexual que es preciso resolver en el curso de la misma práctica: *“con otras mariquitas sí, con a lo mejor una tonta sí, alguna que sea más mujer que yo pues me la tengo que follar... según la que antes se dé la vuelta”* (Valentín, 51). Por otra parte, tanto para Arturo como para Eduardo la producción de un género propio se inscribe en el marco de referentes y códigos del BDSM, donde la categoría “versátil” manifiesta una suerte de experimentación sexual que es definidora de sus estilos de masculinidad homoerótica: *“otro tipo de atractivo [del BDSM] tiene que ver con la apertura de miras en cuanto a los roles... al sexo... no sé si me explico... entonces un tío puede tener un aspecto duro pero puede adoptar el rol que le dé la gana”* (Arturo, 46). La producción de una identidad de género se asocia a representaciones cargadas de resonancias sexuales (“apertura de miras” en Arturo, “viaje” y “búsqueda” en Eduardo) reveladoras de un proceso de auto-conocimiento donde justamente la experimentación sexual, significativamente relacionada con la discontinuidad entre el estilo de masculinidad y la práctica sexual, se reivindica como parte de la constitución de un género propio desde posiciones masculinistas: *“trato de comportarme y viajar hacia ello, quiero decir, es la forma de buscar a alguien masculino a través también de mi masculinidad, pero luego también se puede buscar lo masculino a través de mi feminidad”* (Eduardo, 38).

Al representar propiamente un esfuerzo por independizar las prácticas sexuales respecto a las constricciones de las identificaciones del género, y con ello al aspirar

a un cierto grado de autonomía simbólica en la producción de los estilos de masculinidad, estos sistemas clasificatorios ponen de relieve las regularidades históricamente determinadas de la formación de las relaciones de género que, parafraseando a Butler, son más el resultado de operaciones analógicas que van “de la copia a la copia” que el producto acabado “de una copia del original” (Butler, 2007)³⁰. En este plano de la pura analogía, las relaciones de género que estructuran la composición del capital corporal determinan relaciones de sentido que, en tanto clasifican a los grupos de hombres por sus estilos de masculinidad, se expresan como relaciones de fuerza que segmentan la comunidad sexual de acuerdo a sus adscripciones en el marco de este sistema de clasificación que funciona también como un sistema de reclutamiento en las distintas escenas sexuales. Contemplada desde esta perspectiva, la producción del capital corporal no puede escapar al despliegue de relaciones de fuerza entre géneros y generaciones que son a la vez el producto y la condición de posibilidad de una sociedad segmentaria de hombres: el “ambiente”.

Para concluir esta descripción de los juicios estéticos como expresión fenomenológica de las relaciones de género en estos procesos de configuración del capital corporal, es necesario añadir una breve nota sobre la representación sexual de las diferentes partes del cuerpo. Si por un lado los esquemas de apreciación de la deseabilidad sexual definen los rasgos estructurales que subyacen a la estratificación de los actores dentro del campo sexual (etarismo y masculinidad), por otro lado discriminan la generalidad de las disposiciones corporales en partes sexualmente significativas de un todo (el “cuerpo”) que es representado por y para la práctica sexual misma. En este sentido, las representaciones corporales se inscriben en una economía de la atribución simbólica de la corporalidad que, descomponiéndola en sus partes sexualmente significativas, genera valoraciones diferentes sobre cada una de esas partes desde el punto de vista de su deseabilidad sexual. Por ejemplo, la “cara” o el “rostro” representa la condensación sumaráxima de la personalidad del sujeto, su marca distintiva en los espacios de sociabilidad que, por su incardinación singular en el complejo corporal, se interpreta como la expresión resumida de lo que Simmel llama la “unidad interna de un espíritu individual”³¹: *“me fijo sobre todo en la cara”* (Cristóbal, 49).

Para Luciano “ver la cara” limita la instrumentalidad del intercambio sexual y permite un mínimo reconocimiento del otro que se presenta como la condición de posibilidad de la relación sexual: *“yo no quiero saber nada de ningún sitio donde yo no pueda ver la cara”* (Luciano, 70). La formación de la deseabilidad sexual incorporada en alguna configuración de capital corporal, al inducir la erotización de determinados atributos

³⁰ Reproduzco la cita literal: “La repetición de constructos heterosexuales dentro de las culturas gay y hetero bien puede ser el sitio inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estos constructos en marcos no heterosexuales pone de relieve el carácter totalmente construido del supuesto original heterosexual. Así, gay no es a hetero lo que copia a original, sino más bien, lo que copia es a copia. La repetición paródica de “lo original” (...) revela que esto no es sino una parodia de la idea de lo natural y original” (Butler, 2007: 95).

³¹ Véase Simmel (1998).

corporales, configura las preferencias sexuales según una economía simbólica en la que circulan estas significaciones diacríticas de los cuerpos (“cara”, “culo”): *“en la cara sobre todo... cuerpo... también... es lo que más me suelo fijar... en el culo también me suelo fijar... es una parte fundamental”* (Daniel, 32). Por ejemplo, desde la perspectiva de Álvaro, “pelirrojo”, “bigotazo”, “barba”, “pelo en el pecho” o “barriga” son atributos que, por su afinidad con el “mundillo oso”, se incorporan como principios de apreciación de sus gustos sexuales. En el caso de Eduardo dentro de la “comunidad leather”, los tatuajes, los piercings y la musculación son modificaciones pretendidas del cuerpo que se integran en el marco de unas inversiones estéticas orientadas a la definición de estilos grupales de adscripción sexual: *“hemos tenido camareros muy guapos, muy tatuados, muy grandes, muy musculados, muy tal y cual”* (Eduardo, 38).

Por otra parte, las representaciones sobre el pene, como la “pollaza” o la “carne en barra” (Adrián, 31), el “pollón” (Ismael, 33) o el “tótem” (Valentín, 51), constituyen un tópico en el marco de esta significación diferencial de las partes corporales. En el relato de Valentín esta representación del pene (“polla enorme”) aparece como un atributo emblemático del estilo deseable de masculinidad homoerótica (“virilidad”): *“me gusta encontrar fortaleza, o sea que esté fuerte, o sea que sea un tótem (carcajadas)... gruesa... o sea no el modelo clásico griego, que es de penes pequeños... sino el pornográfico, la polla enorme, igual que a un hombre le puede gustar un pedazo tetas... descomunal, pues yo... mi fijación son las pollas, pero la mía y la del 99% de los gays... [dirigiéndose a su amigo] ¿o no es verdad?... el 99% lo que busca es polla, o sea el cáncer del homosexual es tener la polla pequeña, eso lo dijo una escritora, no sé quién [...] el que le gusten a los homosexuales las pollas grandes es algo... de fijación... las pollas pequeñas no gustan... es cuestión de morbo”* (Valentín, 51). Como se aprecia en su relato, al relacionar sexualmente la “virilidad” con el “morbo”, la “polla enorme” opera en su discurso como un emblema encarnado de la masculinidad deseable.

Por el contrario, desde la perspectiva de Ismael justamente esa crítica a lo que él mismo califica como “falocentrismo” se articula como parte de un discurso contra-hegemónico frente a la centralidad “gay”, desde su posición subordinada en la escena sexual: *“a mí me ha pasado alguna vez que un tío que es que tenía un pollón descomunal... y mira paso, a mí es que no me va, el rollo este falocéntrico de las súper pollas... a mí no me gusta morir antes... entonces sí que me ha pasado alguna vez de alguna persona que tenía el pene muy grande... un súper pollón y tal, pues no me gusta [...] gente que tiene el pene grande pues sí que los han rechazado, y yo me lo creo porque como yo he rechazado a gente que tiene el pene muy grande, pues...”* (Ismael, 33). Aspectos más sensibles de la constitución del capital corporal, como los olores corporales, se integran igualmente en estos esquemas de apreciación de la deseabilidad sexual de los sujetos. Los olores introducen esa dimensión no-visual pero perceptible en la significación sexual del cuerpo, por ejemplo cuando Christian afirma que le gusta *“que huela a perfume... recién duchado”* (Christian, 28), o cuando Alfonso sostiene que *“no me gustan perfumados... una polla tiene que oler a polla”* (Alfonso, 42). En el caso de Ismael los olores desagradables neutralizan potencialmente esa deseabilidad sexual, por ejemplo *“que le huela el aliento...o que le huela el pito, o si veo que tiene los calzoncillos sucios... o cosas*

así” (Ismael, 33). En definitiva, a partir de estas representaciones colectivas sobre la configuración del capital corporal los actores significan sexualmente tanto los atributos y atribuciones más generales del cuerpo (relaciones de género y generación) como los más específicos (“cara”, “pene”, “culo”), y tanto sus aspectos visibles (*hexis*) como invisibles (olores).

III. Las relaciones de seroestatus y la *serofobia* como cierre sexual

Al ser la especie de capital específica que se pone en juego, la distribución desigual de los capitales corporales entre los actores determina un rango de posiciones y posicionamientos diferenciados en el campo sexual. Si las relaciones de género (activo-pasivo) y generación (joven-mayor) representan dos aspectos de la mayor importancia en la configuración de la deseabilidad sexual de los sujetos, con la emergencia del VIH se va consolidando en el seno de la comunidad sexual del homoerotismo una *pedagogía del sida* que, siendo constitutiva de la “posición del ciudadano en relación al VIH”³², reinscribe el operador diacrítico “salud”/“enfermedad” en clave de *relaciones de seroestatus* como rasgo definidor de la deseabilidad de los actores en la escena sexual. El intercambio sexual se concibe pues bajo las coordenadas ideológicas de una afinidad de seroestatus negativos, *seroconcordancia*, que definen a su vez el tipo de interacción legítima para la práctica sexual. En este sentido, el carácter disruptivo que tuvo la emergencia del sida en la experiencia colectiva, con rasgos epidémicos en la comunidad gay local, dio carta de naturaleza a la inscripción de la *relación de seroestatus* en el marco de los procesos de distinción sexual en marcha (es decir, a partir de las determinaciones históricamente ya instauradas del género y la generación), incorporándola al cifrado de los códigos de reconocimiento e interpretación de la deseabilidad en el campo sexual del homoerotismo. A treinta años vista de la irrupción del sida en la escena sexual local, esta consolidación creciente de las relaciones de seroestatus como aspectos constitutivos de la formación de capital corporal cobran tanto más relevancia cuanto más incidencia en la definición del campo sexual tiene una historia epidemiológica que se ha caracterizado por las tasas formidables de prevalencia de la infección de VIH en la comunidad gay local³³.

En tanto cuerpo disciplinado y funcional, cuerpo que expresa la normatividad y por tanto es inteligible en el marco de las representaciones ordinarias, el cuerpo “sano” deviene la encarnación emblemática de la sexualidad asumible y el punto cero a partir del cual se definen las demás alteridades sexuales (“seropositivo”), tanto como los modos de relación con ellas (“prevención”). Al ser el portador por

³² Véase Villaamil (2004).

³³ Véase Boletín Epidemiológico de la CAM (Agosto 2010).

excelencia de los símbolos de la investidura sexual, el cuerpo “sano” condensa una pléyade de valoraciones estéticas que actúan más profundamente como juicios morales respecto a la sexualidad legítima de los cuerpos aceptables –y se aprecia esto, por ejemplo, en los *diagnósticos prácticos*, como veremos al tratar los cuidados sexuales. En este orden de prácticas y representaciones colectivas, las nociones corrientes sobre la *seropositividad* condensan ciertos esquemas de atribución e interpretación socialmente compartidos que operan como principios de segmentación y estratificación de los actores en los espacios de sociabilidad sexual, lo que cabría calificar como *serofobia* –comúnmente referido como “sida social” o “estigma”. Estas representaciones colectivas se condensan en un dispositivo de subjetivación sexual que define en negativo un ámbito de normalización corporal (“salud”) a partir del cual se representa la alteridad sexual como una especie singular en su género: el “seropositivo”. Este dispositivo de prácticas sociales y discursivas que se condensan en términos de *serofobia* constituye el principio a partir del cual, por un lado, las personas que viven con VIH resignifican sus mundos de sentido y particularmente sus estilos de vida sexual, y por el otro, se determinan posiciones en el seno de procesos de estratificación en razón del *seroestatus*, actuando como un mecanismo de cierre del campo sexual del homoerotismo.

Las prácticas y representaciones sobre la seropositividad, particularmente la *serofobia* en tanto principio de visión y división de la comunidad sexual, configuran un dispositivo de cierre del campo sexual del homoerotismo por razón precisamente de las relaciones entre seroestatus: *“yo creo que el seropositivo está excluido del ambiente y que debe buscar juntarse con otros seropositivos... es como una minoría dentro de una minoría, creo que es una vida muy dura, pero bueno”* (Manuel, 36). La serodiscordancia se concibe de una manera muy consistente en los relatos de los sujetos como un factor que neutraliza virtualmente el intercambio sexual: *“[E.- ¿Te irías con una persona seropositiva a la cama?] por supuesto que no, aunque se pusiera cien condones”* (Luciano, 70), *“en principio si lo veo no lo hago, porque me da un poco de cosa... no me fio mucho”* (Álvaro, 37) o *“no me sentiría tranquilo haciéndolo con una persona seropositiva”* (Simón, 28). La representación de una alteridad sexualmente contaminante (“seropositivo”) se liga indefectiblemente a un horizonte de incertidumbre en la práctica sexual que resulta inasumible para los actores (“me da cosa”, “no me fio”, “recelos”, “peligro”), constituyendo un principio de selección de la alteridad sexual: *“sabiéndolo nunca... [E.- ¿Lo has sabido en alguna ocasión?] no... si lo llego a saber no me hubiera ido con él, nunca... [E.- ¿Por qué?] pues porque no... va a haber recelos... es evidente, ¿no?... cómo voy a ir con un seropositivo si sé que puede ser un peligro para mí... sería tontería, ¿no?”* (José María, 64).

Es en este ámbito específico de las economías sexuales donde la serodiscordancia actúa poderosamente neutralizando los intercambios, instaurándose como un dispositivo de cierre a través del cual se regula el acceso a las prestaciones que circulan en el campo de los intercambios homoeróticos, y ello tanto en las economías del trueque sexual

(“ligue”) como en las del don (“relación afectiva”): *“incluso dentro de los propios gays... bueno, la primera discriminación viene del mundo gay... o sea, la gente por lo general... cuando alguien liga con alguien, o establece una relación afectiva y cuando le comunica a su pareja que es seropositivo... en el 90% de los casos el otro sale corriendo”* (Alfonso, 52). A menudo estas representaciones y prácticas serofóbicas se presentan de una forma subrepticia, envueltas en una sutil postergación de las personas seropositivas en relación con este horizonte de incertidumbre sexual, como cuando Adrián refiere un encuentro con alguien que *“tenía pinta”* de ser *“seropositivo”* en clave de *“muchísima prevención, y no muy a gusto”* (Adrián, 31). Extremar la “prevención”, cuyo corolario es la invalidación del otro como agente sexual, aparece en última instancia como la única forma asumible de interacción con esa encarnación de la alteridad contaminante que representa el “seropositivo”.

Pero para comprender la manera específica en que la “seropositividad” constituye una condición estigmatizada en relación con la deseabilidad sexual de los actores, al desplazarlos simbólicamente hacia posiciones subordinadas en el campo sexual, es preciso contraponerla al ideal de cuerpo sano que estructura estos procesos de producción de capital corporal en la escena sexual (“hombre perfecto”), al que Cristóbal se refiere en estos términos: *“en el ambiente lo que esperan de ti es que seas un hombre perfecto... no puedes tener ningún defecto”* (Cristóbal, 49). En el relato de Cristóbal puede apreciarse, al expresarlo vicariamente como una condición propia de los “gays del ambiente”, los sentidos de invulnerabilidad subjetiva frente al peligro sexual que se asocian comúnmente a la acumulación de capital corporal, y en oposición a los cuales se determina la impureza sexual: *“es un tema que se ha dejado de hablar... [E.- El tema de...] el tema del sida... y la gente ahora está muy obsesionada con los gimnasios, está muy obsesionada con la salud, con las dietas y demás, y piensan que eso les hace inmunes... ‘Yo tengo tantísima salud, tengo tanto vigor que yo no tengo nada, yo estoy sano’”* (Cristóbal, 49). Referida a las escenas centrales del “ambiente”, esta representación fetichizada del capital corporal en términos “saludables”, expresada más en clave subjetiva y estética que objetiva y funcional, hace rendir como símbolo de pureza sexual (“salud”, “vigor”) los efectos sobre el propio cuerpo que tienen las operaciones rutinarias orientadas a la acumulación de capital corporal (“gimnasio”, “dietas”).

En un escenario en el que el seroestatus se convierte en un principio fundamental de diferenciación y estigmatización sexual dentro del “ambiente”, el relato de Paulino expresa las dificultades que afrontan las personas con VIH dentro del mismo asociacionismo LGTB para definir autónomamente sus espacios de encuentro y militancia. Relatando los inicios de un grupo de ayuda mutua en el seno de una organización LGTB de la ciudad, Paulino se refiere en estos términos a la discriminación percibida dentro del propio “colectivo”: *“se abrió en el 93, una cosa así, 93, finales del 93... y hubo conflictos al principio, como ahora... porque en esa época la gente era más hermética, y más los seropositivos, porque estaban mucho peor vistos que ahora... ahora sigue habiendo mucho estigma social, pero antes mucho más también... entonces había mucha discriminación entre los propios gays... el propio colectivo discriminaba a los*

seropositivos... eras un infectado, y eras un apestado" (Paulino, 39). En la medida en que la comunidad sexual se concibe a sí misma como "seronegativa", la condición de "seropositivo" implica la asunción de un *armario sobrevenido* ("hermetismo") en los espacios de sociabilidad homoerótica, es decir, la incorporación de una doble relación de dominación entre los procesos de discriminación sexual en la sociedad más amplia (homofobia) y la estigmatización de la serodiscordancia en los espacios de sociabilidad sexual (*serofobia*). En definitiva, en el proceso de formación de capital corporal estas diferencias por razón de seroestatus se interpretan en clave de condiciones sexuales distintivas ("seropositividad") que determinan un principio de desigualdad a partir del cual se estratifican las posiciones ocupadas en el campo sexual del homoerotismo (*serofobia*), determinando posiciones dominantes ("seronegativo") y posiciones dominadas ("seropositivo").

En el ámbito de las economías sexuales, el seroestatus demarca un campo de posiciones diversificadas en relación al capital corporal donde la *serodiscordancia* viene a romper las relaciones de equivalencia entre capitales, y por tanto de semejanza entre pares, siendo la condición precisamente de la devaluación de esta especie de capital en el campo sexual. El aspecto a resaltar aquí es justamente éste: que la serodiscordancia configura un dispositivo de clausura de los mercados sexuales que determina fuertemente la experiencia homoerótica no sólo de las personas que viven con VIH, sino del conjunto de actores que conforman la comunidad sexual. Específicamente, estas relaciones de seroestatus están en el origen de una suerte de alquimia simbólica por la cual las distinciones en razón del seroestatus se interpretan en clave de diferenciaciones sexuales ("seropositivo") que determinan posiciones de desigualdad sexual (*serofobia*), clausurando la participación de los sujetos, o incluyéndola pero sólo a condición de encarnar un estatus degradado en el circuito de bienes y prestaciones de las economías sexuales. Es más, desde la perspectiva de las personas con VIH, la "seropositividad" tiende a determinar un tipo de subjetividad doblemente constituida en una encrucijada donde las dinámicas de subordinación sexual respecto a la sociedad más amplia (*homofobia*) se articulan en procesos de estigmatización por el seroestatus dentro de los espacios de socialización y sociabilidad homoerótica (*serofobia*)³⁴.

La *serofobia*, actuando como dispositivo de regulación de las relaciones sexuales, configura una serie de prácticas y representaciones que regulan la concurrencia y la competencia de los actores en los espacios de sociabilidad sexual. Una de las prácticas en las que se manifiesta este dispositivo de regulación sexual es en la circulación por canales informales de informaciones relacionadas con el seroestatus de los sujetos, en forma de "rumores", "rumorología", "chismes", "cotilleo": "*se comenta, cuando se sabe de alguien que lo tiene al final todo el mundo lo dice... secreto, pero es un secreto a voces, o sea todo el mundo lo sabe en secreto, pero todo el mundo lo sabe*" (Valentín,

³⁴ Para un análisis del discurso sobre la "seropositividad" en la conformación de la identidad homosexual dentro del propio colectivo gay, véase Bersani (1995) y Villaamil (2004).

51). Refiriéndose a menudo eufemísticamente al padecimiento (*"ese tiene el mal"*, en Cristóbal; o el *"bicho"*, en Jairo), estos rumores ponen oficiosamente en circulación informaciones y juicios grupales en relación con el capital corporal de esas alteridades potencialmente contaminantes, y específicamente respecto a sus seroestatus, en forma de confidencias al margen del discurso oficial y publicable: *"lo típico que se dice, '¿Sabías lo del chico éste?', con nombre y apellidos, 'Es seropositivo'... bueno, es como que ya hay una alerta con este chico, que además se difunde así, rápidamente... yo lo veo terrible... que puede llegar a hundir a una persona"* (Manuel, 36).

El efecto inmediato de estos rumores es el desencadenamiento de procesos de movilidad sexual descendente (*"hundir"*) como consecuencia de esa degradación simbólica que porta el estigma sexual de la seropositividad. En el discurso de Felipe se aprecia la manera en que estas representaciones sobre la contaminación sexual aparecen ligadas a estrategias colectivas de cuidado sexual (*"advertirlo si lo haces de corazón"*), dentro de estos procesos de exclusión sexual por razón de seroestatus que regula el acceso y las formas de participación de los sujetos en los mercados sexuales: *"sí, se corre la voz rápido, es una pena porque a la persona la hunden... se comenta con tal brusquedad el tema que a la persona la pueden hundir si la persona empieza a escuchar todo lo que se dice... 'No vayas con él que está enfermo', 'Ese tiene el sida'... lo dicen por decir porque bueno, tú no te vas a acostar con él... está bien advertirlo si lo haces de corazón, porque dices 'No te acuestes con este, si te vas a ir con él, porque tiene esto'... pero no hundir a la persona... es evidente que tiene algo porque en el estado en el que está este chico pues... el que no se dé cuenta es porque está ciego"* (Felipe, 35).

IV. La comunidad sexual y la distribución del capital corporal

La hipótesis de unas economías sexuales movidas por la circulación de un capital específico, el capital corporal, presupone procesos de formación, acumulación y reproducción de ese capital o valor sexual al interior de sectores específicos de actores que, configurando los modos de ser y estar *"gays"* socialmente reconocidos, definen un espacio de centralidad cultural en la sociedad homoerótica, propiamente una comunidad sexual de pares que ocupa posiciones hegemónicas en el campo sexual del homoerotismo –lo que Villaamil califica como *"gay centrales"*³⁵. Por tanto, las disposiciones corporales de los sujetos no pueden comprenderse bien a menos que se inserten en una perspectiva de interpretación que incluya los efectos de estas divisiones sociales más amplias. Las diversas relaciones sociales que subyacen a la formación de sus capitales corporales, en tanto principios de visión y división del campo sexual del homoerotismo, constituyen otros tantos ejes de estratificación y segmentación de los actores en el campo de los intercambios sexuales, principios de diversificación de sus posiciones y de sus disposiciones sexuales dentro de los espacios de sociabilidad homoerótica.

³⁵ Véase Villaamil (2004).

Las diferenciaciones por edad o pertenencia generacional (etarismo), las distinciones según el género o el estilo de masculinidad, las relaciones de seroestatus (serodiscordancia), determinan en su interacción mutua las posiciones objetivas de los sujetos en el campo sexual y a la vez sus esquemas de subjetivación de las relaciones entre esas mismas posiciones, es decir, actúan como principios de visión y división que, vividos más o menos inconscientemente, regulan la concurrencia y la competencia en las economías sexuales y restringen la libre circulación de los actores en el campo sexual –como en los locales donde el *dress-code* opera, no sólo como fetiche o símbolo de membrecía, sino como auténtico salvoconducto que permite/impide moverse con libertad por ciertas escenas sexuales, como en el BDSM o en las “fiestas de sexo”.

La distribución desigual del capital corporal en el cuerpo comunitario entre grupos poseedores y grupos desposeídos está en el origen del funcionamiento de estas regulaciones de las economías sexuales y de los principios subjetivos que configuran los estilos de vida sexual de los sujetos. Si por una parte emergen sectores privilegiados de actores que acumulan capital corporal (“joven”, “guapo”, “mono”, “chulazo”, “cachas”, “adonis”), y por otra parte categorías enteras de hombres excluidas de las dinámicas comunitarias (“viejo”, “abuelita”, “plumera”, “loca”, “seropositivo”, “sidoso”), ello ocurre de una forma que no es independiente de la posesión de otros capitales, como el capital económico o el capital cultural, que determinan las condiciones y los condicionamientos sociales de los sujetos en el campo sexual. Al configurarse como una combinatoria de atributos generacionales y de género, pero también de los determinismos sociales incorporados a lo largo de la trayectoria biográfica de los sujetos, las preferencias sexuales hegemónicas tienden a expresar los valores estéticos o los “gustos sexuales” de la generación dominante en el campo sexual, y particularmente de los sectores centrales de la generación joven asalariada que constituyen propiamente las posiciones privilegiadas desde el punto de vista de la acumulación del capital corporal en el seno de la comunidad sexual. Estos sectores social y generacionalmente dominantes hacen cuerpo con los gustos estéticos y las preferencias sexuales hegemónicas en el seno de la comunidad sexual, encarnando a través de las configuraciones de sus capitales corporales las representaciones y prácticas generacionalmente privilegiadas en el campo sexual del homoerotismo: el cuerpo “joven, bello y sano” ampliamente reproducido en el imaginario sexual del “ambiente” y amplificado por la iconografía de la industria cultural “rosa”.

Una forma de comprender estas dinámicas de hegemonía cultural y sus efectos de subordinación al interior de la comunidad sexual nos la ofrecen los relatos de aquellos sujetos que, como Cristóbal, constituyen justamente el reverso de esta comunidad sexual: las categorías de actores excluidas de las dinámicas grupalmente reconocidas y valoradas. Intuitivamente, de una forma más práctica que teórica, Cristóbal elabora a lo largo de la entrevista etnográfica un relato sobre el efecto de estas desigualdades

sexuales que se producen en el “ambiente” debido a la distribución desigual del capital corporal. Al describir la antítesis del cuerpo deseado y deseable como un sujeto “gordo, viejo y sidoso”, Cristóbal expresa el aprendizaje a lo largo de su experiencia sexual de los diferentes criterios de subordinación o exclusión que dividen en categorías opuestas a los actores de la comunidad sexual, como cuando contrapone a un “*bajito, chaparro, gordito*” frente al “*tío que mide 1,90 y tiene una espalda de dos por tres*” (Cristóbal, 49). A lo largo de su relato podemos sondear las afinidades en los estilos de vida, los gustos, las actividades lúdicas, las prácticas de consumo a través de las que se expresan la homogamia en la formación de parejas dentro de los sectores centrales de la comunidad sexual: “*visten igual, van a los mismos sitios, tienen los mismos gustos, están todos muy mimetizados*” (Cristóbal, 49).

En parte por la sociabilidad compartida en determinados espacios (“gimnasio”, “bares”, “Chueca”), la producción colectiva de unos estilos de masculinidad mediados por prácticas de consumo orientadas por fuertes inversiones corporales (“gimnasio”, “relojes, vestidos, ropas”), de las cuales Cristóbal se siente excluido, están en la base de la conformación de una comunidad sexual de pares donde las disposiciones corporales aparecen como símbolo de membrecía y una expresión del estilo de vida sexual que a su vez actúan como criterio de emparejamiento dentro de la comunidad sexual, aun cuando estos estilos de masculinidad homoerótica aparecen definidos por una oposición de género, como en las “musquilocas” (femenino) o los “cachas-bill” (masculino). Los criterios de reclutamiento y emparejamiento en las diferentes escenas del “ambiente” operan a partir de un sustrato corpóreo en el que justamente las semejanzas corporales expresan las afinidades en los estilos de vida sexual, es decir, las equivalencias establecidas en función de las relaciones que componen los capitales corporales de los sujetos sobredeterminadas por sus posiciones y disposiciones frente a la sociedad de consumo. En consecuencia, los procesos de hegemonía cultural y de configuración de una homonormatividad dominante en el “ambiente”, que tienen una expresión corporal obvia, no pueden comprenderse sin considerar en el análisis el efecto ideológico de normalización social a través de las prácticas de consumo, y específicamente a través de la constitución del “ambiente” como un sector del mercado capitalista socialmente reconocido. Ello es así en la medida en que, concretamente dentro de los sectores centrales de la generación joven, los procesos de acumulación de capital corporal se imbrican característicamente con prácticas de consumo de *bienes ociosos*³⁶. En este sentido, las disposiciones corporales de los sujetos y sus *habitus* de clase se inscriben en dinámicas generacionales de distinción a través de especies particulares de capital, como el capital corporal, determinantes de la posición de sujeto en el campo sexual.

La comunidad sexual de pares se comprende por lo que es, en tanto clase acumuladora de capital corporal, pero también por lo que no es o excluye sistemáticamente de su ámbito de sociabilidad, como se desprende de este relato de Ismael en el que describe los actores que, por diversas devaluaciones de sus capitales corporales, no participan en las dinámicas de sociabilidad de la comunidad sexual, o lo hacen desde posiciones

³⁶ En referencia a Ortí (1994).

subordinadas: *“puede ser todo tipo de gente... pero normalmente sí que es cierto que es gente a lo mejor que sea más mayor... o que sea un poco menos... agraciada, entre comillas”* (Ismael, 33). Las prácticas de sociabilidad e intercambio sexual que se dan en la comunidad sexual de pares excluyen sistemáticamente a los “mayores” (por efecto del etarismo) y a los “menos agraciados” (por efecto del estilo de masculinidad). Estos efectos de regulación de la competencia sexual a través del capital corporal se aprecian aún con mayor nitidez en los espacios de sociabilidad sexual más centrales del “ambiente”, y por ello más competitivos, como las discotecas: *“he aprendido que hay ciertos lugares que son en este caso las discotecas y demás que son más difíciles para ligar o para establecer contactos sexuales que otros... por lo menos si tú eres de determinada manera, yo no sé los que sean muy guapos... o los que estén muy cachas si les resulta más fácil ligar en estos espacios que parece que es el modelo que todos seguimos”* (Ismael, 33).

Caracterizados por una alta competitividad sexual en razón de capital corporal, lo que Ismael viene a señalar es que en estos espacios centrales “si eres de determinada manera”, o sea si no posees capital corporal, ocupas posiciones subordinadas y te ves expuesto a diversas formas de cierre sexual de los espacios de sociabilidad homoerótica, en oposición a los “muy guapos” o “muy cachas”, que parecen atesorar un capital corporal que pueden invertir rentablemente en esos espacios de encuentro sexual. Si como se ve la comunidad sexual se estratifica en su interior a través de relaciones de género y generación, en el marco de estas representaciones que envuelven la formación de los capitales corporales de los actores el *seroestatus* actúa solidariamente como una matriz de distinciones que, como se desprende de este relato de Ramón, tiende a presentar y representar simbólicamente la comunidad sexual desde posiciones seronegativas (“no se habla de eso”): *“aparte [el VIH] es un tema del que no se suele hablar [...] y además que yo recuerde, estoy intentando recordar y creo que no... y a lo mejor alguna vez [mis amigos] han hecho algún comentario, pero no... no es el tema... preferimos hablar ‘Joder, qué pollón tiene ese’, antes de hablar de lo otro... yo creo que sigue siendo un tema tabú... no sé si seguirá así o no, yo creo que sigue siendo un tema tabú... no se habla... y es una realidad que está ahí”* (Ramón, 32).

Estas dinámicas colectivas que llevan a la constitución de una comunidad sexual de pares expresan el proceso de acumulación de capital corporal que se da en el seno de la generación joven, y específicamente en los sectores centrales de esta generación, alrededor de cuyas instituciones de socialización y sociabilidad sexual, como el “ambiente”, se ponen en circulación los capitales corporales de una forma en la que, recordando las clasificaciones del totemismo durkheimiano³⁷, las cosas semejantes se atraen y las opuestas se repelen. La comunidad sexual de pares, ese “corps collective jussance” que describe Pollak³⁸, aparece así como el resultado de estos procesos internos de diferenciación que subyacen a la configuración de las equivalencias por razón de capital corporal y de las semejanzas en los estilos de

³⁷ En referencia a Durkheim (2003).

³⁸ Véase Pollak (1982).

vida sexual, es decir, a una determinación de la deseabilidad sexual de los cuerpos que permite relacionar en un plano de intercambios recíprocos, o sea en el marco de unas economías sexuales, los capitales corporales de los sujetos. Justamente estas relaciones de equivalencia por razón de capital corporal explican la prevalencia de la homogamia como forma de afiliación y emparejamiento al interior de la comunidad sexual, no sólo en base a las afinidades en materia de gustos sexuales, sino por compartir posiciones semejantes en el marco de una deseabilidad estratificada dentro de la comunidad sexual. Posiciones y disposiciones sexuales que son el producto de procesos de simbolización al interior de la comunidad sexual, en virtud de cuyas relaciones de fuerza y de sentido corporalmente expresadas emerge una categoría central de sujetos, “los gays de Chueca”, como esa clase privilegiada de actores que acumulan colectivamente los atributos y las atribuciones sexualmente valoradas. Es en el seno de estos sectores de la comunidad sexual donde se da de una forma más decisiva esa “trabazón mística”³⁹ entre la deseabilidad sexual y el capital corporal, es decir, entre las preferencias o gustos sexuales y las condiciones de formación del valor sexual de los sujetos en los espacios de sociabilidad homoerótica.

La división entre posiciones centrales y posiciones periféricas y, con ello, entre identidades hegemónicas e identidades subordinadas a partir de las distribuciones desiguales de los capitales corporales en el cuerpo comunitario condensa sentidos diferentes de afiliación y pertenencia a la comunidad sexual en función de las afinidades entre sus *habitus de clase* compartidos. De esta forma, en cada acto de elección individual se expresa este orden de relaciones homoeróticas en el cual se oponen sistemáticamente unos “gays” privilegiados frente a otros modos de ser y estar sexualmente subordinados, de acuerdo a estos procesos colectivos de acumulación de capital corporal de los primeros a expensas de los segundos. En pocas palabras: lo decisivo en la constitución de esta comunidad sexual son los procesos de división del campo sexual que se derivan de la formación y acumulación diferencial de capital corporal y de su relación con otros capitales, a partir de los cuales se comprende la constitución de una comunidad homoerótica como la formación de una sociedad segmentaria de hombres –y de ahí la dualización de los mercados sexuales y de los estilos de vida sexual que subyace a la diversidad relativa de escenas y actores sexuales, como veremos en capítulos posteriores.

Las representaciones sobre el “ambiente” o “Chueca” en clave de “gueto” resultan muy elocuentes de cara a una comprensión de estos procesos de hegemonía y subordinación que se dan en la comunidad sexual en razón de la acumulación diferencial de capital corporal entre las distintas clases sexuales, es decir, por la distribución desigual de este capital corporal en el cuerpo comunitario. Sobre todo en los sujetos que participan desde posiciones marginales en las dinámicas del “ambiente”, los diferenciales de

³⁹ En referencia a Marx (1999).

capital corporal tanto como las relaciones entre clases sociales o sectores de clase, a menudo expresados en una variabilidad de estilos de vida, y particularmente de estilos de vida sexual, subyacen a sus posicionamientos o tomas de postura respecto a la homonormatividad de los sectores dominantes de la comunidad sexual. Por ejemplo es el caso de Ramón, que se halla alejado socialmente del “ambiente” de Chueca aun perteneciendo a la generación joven. Para Ramón, tanto su origen social obrero como su trayectoria sexual en zonas de cruising al margen del circuito gay de Chueca interponen un distanciamiento social y cultural en relación con los estilos de vida sexual característicos del “ambiente”, resultándoles inasumibles (imagen corporal, vestimenta, hábitos de consumo): *“no me aportan nada, porque he estado viendo que es gente muy loca... o sea, que tienen unas ideas así... muy plumeras... que es lo que te encuentras ahora mismo en Chueca, o sea gente normal no te encuentras por allí... vamos, por lo menos por lo que yo veo... y si te das ahora mismo una vuelta ves mucha... ves mucho musculito, mucha camiseta, mucho de Armani, de no sé qué... pero gente normal te la encuentras fuera de Chueca, dentro de Chueca no... es lo que te decía, Chueca yo lo veo como un gueto... que van todos aparentando ser y luego no son nadie... o ‘Es que yo soy, es que yo soy...’, y luego eres una mierda”* (Ramón, 32).

Estos efectos de cierre sexual atribuibles a la homonormatividad del “ambiente” (“gueto”), donde se relacionan orgánicamente determinantes de clase y de estilo de vida sexual, expresan la configuración de esos escenarios sexuales centrales como un campo de relaciones mediado por las equivalencias de capital corporal donde la edad, el estilo de masculinidad o el seroestatus delimitan los espacios de sociabilidad sexual accesibles a los sujetos, como cuando Valentín describe el “ambiente” en términos de una comunidad cerrada y homogénea de la cual se siente excluido: *“lo encuentro un poco gueto [E.- ¿A qué te refieres?] pues... a que todo el mundo es igual”* (Valentín, 51). Si para Valentín subsiste una solidaridad difusa con la generación joven en virtud de una afinidad por el homoerotismo compartido (ser “gay”), las diferencias generacionales y el alejamiento de los estilos de vida sexual que priman en el “ambiente” son vividos desde una autoexclusión en la participación de estas dinámicas propias de los sectores centrales (“gays de Chueca”), al actuar este entramado de relaciones sociales que configuran el capital corporal de los actores como un dispositivo de cierre sexual en estado incorporado. En el caso de Cristóbal su identificación como “homosexual” al margen de las instituciones de los “gays” de Chueca es algo que se relaciona tanto con su pertenencia generacional, como con su alejamiento respecto a un estilo de vida sexual que gira alrededor de unas prácticas y valores (“belleza”, “juventud”, “poder adquisitivo”) que describe irónicamente en términos de *“Chueca para mí es un parque temático”* donde *“hay mucho cliché”* (Cristóbal, 49). En su relato no deja de expresar un posicionamiento disidente en su relación con la homonormatividad del “ambiente”, y en particular con esos repertorios corporales que determinan los modos legítimos de ser “gay”, que puede interpretarse como una reacción frente a esa centralidad del capital corporal articulada en las dinámicas de encasillamiento dentro de la comunidad sexual, a saber, “chulos”, “niños”, “mayores”, “gordos”, “travestis trasnochadas”, “pijitos”, “osos”. Esta especie de voluntad de subversión de un sistema de clasificación dominante que lo relega sistemáticamente a posiciones subalternas dentro del “ambiente” es otra

forma de expresar el sentimiento de subordinación sexual respecto a estos sectores de gays centrales: *“están en guetos... y funcionan con gente de su cuerda”* (Cristóbal, 49).

A menudo este distanciamiento respecto a la homonormatividad de los sectores centrales, sublimada en la representación del “ambiente” como “gueto”, aparece sustentado en alguna forma de *asimilacionismo* con la sociedad heteronormativa. Este asimilacionismo, que no aparece o no aparece tan marcado en los “gays centrales”, es otra forma de interponer un distanciamiento sexual respecto a esa subalternidad en relación con la homonormatividad derivada de la ocupación de posiciones marginales dentro de esta comunidad sexual, que sitúa a estos sujetos sistemáticamente entre la participación subordinada y la exclusión total. Es el caso de Emilio que, desde posiciones más cercanas al asimilacionismo que a una distinción respecto a la heteronormatividad social, donde cabe la crítica al “matrimonio homosexual” y a que “los homosexuales adopten hijos”, expresa característicamente esa ambivalencia entre la adhesión y la disidencia respecto a las dinámicas hegemónicas del “ambiente”: *“es positivo [el ambiente], lo que yo nunca acabo de entender... es un poquito... cuando se hace gueto, Chueca por ejemplo lo encuentro gueto[...] es como cuando la época de la Segunda Guerra mundial que los judíos vivían en barrios cerrados, o cuando vas a América que ves en Miami o en Nueva York que hay barrios que solamente ves ambiente latino [...] a mí me va bien vivir también en un ambiente heterosexual”* (Emilio, 53).

Por su parte, Fabián establece una relación con la homonormatividad del “ambiente” que puede interpretarse en términos de un *habitus* escindido entre dos mundos normativos: por una parte las relaciones complejas entre la dependencia familiar y las inversiones profesionales en el marco de la sociedad heteronormativa y, por otra parte, los valores de la sociedad gay de Chueca a la que recientemente ha ingresado en calidad de agente sexual: *“la contradicción de una parte que sí que hay cierta incomodidad con el tema de que sea como un gueto, donde... es decir, somos nosotros, nuestra música, nuestras bromas, nuestras... y ya está, y estamos aislados del resto del mundo... pero joder, si es que estamos viviendo en un mundo [...] no me gusta por el tema del gueto pero por otra parte me parece una cosa buena porque es una forma no sé de compartir cosas en común a ti”* (Fabián, 25). Esta ambivalencia estructural de su posición de sujeto se concreta en una postura ambigua que define singularmente su relación con la homonormatividad del “ambiente”: un galimatías de contradicciones identitarias y de expectativas sociales muy a menudo vividas de forma problemática, y que sitúan a Fabián sistemáticamente debatido entre una deriva asimilacionista que lo aproxima al mundo de la heteronormatividad social del que no puede desprenderse (“resto del mundo”) y otro posicionamiento más sensible al reconocimiento de la especificidad e independencia homoerótica (“compartir cosas en común”).

El análisis de la corporalidad de los actores, y particularmente de sus disposiciones corporales en clave de capital corporal, revela los distintos valores y valoraciones sexuales de los sujetos en el campo de sus intercambios homoeróticos, al instaurar

una gramática donde los signos de esa corporalidad están, como en la elaboración freudiana del sueño, menos destinados a ser pronunciados que a determinar a otros signos⁴⁰. Con la vista puesta en definir los elementos constitutivos de las economías sexuales, en este capítulo hemos avanzado en el análisis de la corporalidad de los actores restituyéndole las fuerzas sociales que están en el origen de su configuración como una forma de producir valor sexual en estado incorporado, o sea en tanto capital corporal que circula en el campo de las economías sexuales. Con ello profundizamos en una visión de la corporalidad que, al eludir una interpretación naturalizada del cuerpo, nos devuelve la imagen de un proceso colectivo de atribución de significaciones sexuales a las disposiciones corporales de los actores en la escena sexual. Manifestándose como el producto de la incorporación de las relaciones sociales de género, generación y seroestatus, pero también de las determinaciones de la posición de clase social, la distribución desigual del capital corporal en el cuerpo comunitario establece el orden de condiciones y de condicionamientos que determina la experiencia homoerótica de los agentes sexuales. De este modo, el capital corporal ocupa un lugar teórico central en el estudio del campo sexual del homoerotismo, de cara a comprender sus dinámicas propias. Los siguientes capítulos, dedicados a la descripción y análisis de las distintas economías sexuales, darán una idea de cómo estos capitales corporales se hacen circular de modos diferentes y con intencionalidades distintas, y a veces incluso opuestas, determinando el sentido de las experiencias sexuales de los sujetos en este campo sexual del homoerotismo.

⁴⁰ En referencia a Freud (1992).

4. Las economías de trueques sexuales: “ligue” y “morbo” en los circuitos de prestaciones sexuales

Es preciso enfocar con perspectiva histórica el proceso de formación y formalización de los mercados del trueque sexual para comprender hasta qué punto éstos han devenido instituciones dominantes del “ambiente” y referentes centrales en la experiencia homoerótica de los sujetos (I). Paralelamente a la emergencia histórica de estas economías institucionalizadas del trueque sexual ha tenido lugar un proceso creciente de *dualización* de sus circuitos de intercambio, multiplicando los lugares de encuentro y diferenciando las escenas sexuales. De este modo se instaura en el seno de estas economías una escisión entre dos escenarios sexuales diferentes y diferenciados: las dinámicas propias de los *mercados centrales* condensados en torno a la red comercial de locales de sexo, por una parte y, por otra, la existencia de unos *mercados periféricos* derivados y subordinados de aquellos que se diseminan en una difusa trama de lugares públicos de encuentro sexual, como parques, baños, aparcamientos, polígonos, etcétera (II). Estos procesos de diferenciación y especialización institucional más amplios se concretan alrededor de una serie de reglas de intercambio y de regularidades específicas que organizan la circulación de prestaciones y bienes sexuales dentro de estos circuitos de trueques sexuales. Resultará útil, por tanto, describir en detalle los sistemas de intercambio característicos de estas economías de trueques sexuales de cara a un análisis del *vínculo sexual* al que dan lugar (III). Por último, dedicamos algunas páginas a las formas de “ligue” y, en general, a las prácticas de interacción sexual que articulan estos intercambios (IV).

I. La formación y formalización de los mercados del trueque sexual

Las economías de trueques sexuales configuran un campo de intercambios sexuales relativamente autónomo, organizado a partir de un sistema de preferencias e inversiones sexuales que se articula según el principio de equivalencia entre capitales corporales: poniendo en relación a agentes movidos por un interés preferentemente sexual se impone como regla hacer valer el propio capital corporal por su valor de cambio, tanto como cambiarlo por su valor equivalente. La forma actual de esta economía sexual, con sus prácticas y representaciones propias, con sus regulaciones y regularidades, se entiende mejor como el producto histórico de un proceso de autonomización gradual de un campo de socialización y sociabilidad sexual que se ha ido erigiendo en el contexto local como un referente cultural conocido y reconocible del homoerotismo. No pudiendo

ser desligada de un proceso social más amplio de reconocimiento público de la diversidad sexual que es parcialmente el resultado más plausible del activismo LGTB, la conformación histórica de los mercados del trueque sexual ha tenido y tiene un efecto determinante en la subjetivación de los deseos homoeróticos de estos sujetos⁴¹. Aquí nos interesa particularmente en la medida en que este proceso de autonomización de un campo de intercambios sexuales es revelador del grado en el que las trayectorias sexuales de los actores experimentan variaciones biográficas significativas en relación con la emergencia histórica de una economía institucionalizada de trueques sexuales –en el contexto madrileño, desde la sociedad represiva del franquismo hasta la consolidación del “ambiente” a mediados de los años noventa en torno a una red de locales comerciales en el barrio de Chueca.

Sobre todo en los hombres de más edad el relato biográfico de sus experiencias sexuales aparece determinado por la confrontación temprana con una sociedad fuertemente homófoba, en un ambiente cultural que puede calificarse de represivo, donde la *discreción* en materia de sexualidad delimitaba el escenario más perentorio de las experiencias homoeróticas; este escenario contrasta fuertemente con el contexto actual en el que la generación más joven socializa su experiencia sexual. La memoria colectiva de la generación mayor remite a un pasado relativamente reciente marcado por trayectorias sexuales de marginalidad y clandestinidad ligadas a la estigmatización social de su homoerotismo. De una forma consistente, esta generación comparte una narrativa común sobre el contexto sociohistórico de su iniciación sexual en clave de *“época de represión, de prohibiciones... buscándote muchísimo la vida y completamente diferente a lo que existe hoy en día”* (Cristóbal, 49), o *“sobre todo en esa época, cuando estaba Franco... existía la Ley de Vagos y Maleantes”⁴², y era peligroso... nada comparable a lo de ahora”* (Pascual, 51).

Al recordar en la situación de entrevista etnográfica su entrada en los lugares de ligue del Madrid de finales de los años setenta, José María es elocuente respecto a los tópicos generacionales que articulan la descripción de la sociedad de la época: *“la represión era tremenda... los acomodadores [del cine Carretas] venían así enchufándote con la linterna, y yo he visto sacar a gente de allí a hostias, plas-plas... porque iban enchufando así y aquel que se había descuidado y le encontraban con la bragueta abierta o que*

⁴¹ Véase Villaamil (2004).

⁴² La *Ley de Vagos y Maleantes*, conocida popularmente como *La Gandula*, fue aprobada en 1933 bajo el gobierno de la CEDA con el consenso de todos los partidos parlamentarios de la II República (Gaceta de Madrid nº 217, de 5/8/1933), y modificada posteriormente por el franquismo en julio de 1954 para incluir y reprimir severamente a los homosexuales (BOE nº 198, de 17/7/1954). Pero fue la *Ley sobre peligrosidad y rehabilitación social* la que convirtió finalmente a “los que realicen actos de homosexualidad” en “elementos antisociales”, estableciendo penas de cinco años de internamiento en cárceles o centros psiquiátricos para la “rehabilitación” de los individuos (BOE nº 187, de 6/8/1970). Aunque sin aplicación desde 1979 para los homosexuales (BOE nº 10, de 11/1/1979), esta ley no sería derogada completamente hasta el 23 de noviembre de 1995 (BOE nº 281, de 24/11/1995).

estaba empalmado o así puesto algo... o sea, que había que tener mucho cuidado" (José María, 64). Puede decirse que es una descripción compartida por la generación mayor de hombres, que tematiza una violencia homofóbica que en mayor o menor grado permeaba el conjunto de las relaciones cotidianas, desde el insulto ("maricón") hasta la representación, como en las "redadas", de un orden legal que persigue cualquier disidencia respecto a la heteronormatividad vernácula, haciendo justamente del homoerotismo un auténtico *casus belli* con efectos determinantes en la experiencia sexual de estos sujetos: *"te insultaban, 'maricón' [...] había unas palizas y unas redadas y unas cosas monstruosas [...] [el bar] la Bubú ya existía antes de la muerte de Franco, que venía la policía a cargar... con furgonetas, entraban y los cogían a todos... entonces cogían a muchos, y a muchos los metían detrás del mostrador, allí para protegerlos, para que no los cogiera la policía... pero claro, entraban y se los llevaban a todos"* (José María, 64).

Aun cuando en estos relatos se imbrican a menudo experiencias vicarias, en tercera persona, su mera circulación de boca en boca ya es expresiva de todo un imaginario característicamente señalado por esta subordinación sexual: *"y luego otro me contó que él había estado en una especie de campo de concentración que había en Huelva... me dijo que había otro en Burgos... y que les ponían electrodos y que era espantoso... los trataban como locos, como degenerados... les ponían electrodos y les daban... les ponían un tratamiento, yo no sé de qué sería"* (José María, 64). Instituciones de reclusión, psiquiatrización, internamiento, persecución policial son los extremos de un control social que cotidianamente se reproduce a través de medios diferidos y por tanto más sutiles (por ejemplo, a través de la acción deíctica del insulto), configurando el escenario hostil frente al cual los sujetos producen espacios de habitabilidad de su homoerotismo, como el "armario"⁴³. Y como prolongación de ese "armario" los encuentros sexuales se dispersan por una red de espacios que, aún en este momento histórico, más que propios son apropiados provisionalmente en los pliegues de las ambigüedades de las prácticas públicas: *"ligando por la calle, en el campo y corriendo mucho peligro, era muy consciente de lo que yo me jugaba"* (José María, 64), o *"antes parques, jardines y cines era lo único que tenías... los famosos cines que había en la época [...] las whiskerías [...] y clubs muy raros y muy extraños, eran muy mixtos... una bar regentado por una puta"* (Cristóbal, 49), o *"iba a un local de homosexuales, muy discreto, se llamaba el Rey Fernando, que ni siquiera era exclusivo de homosexuales... pero era frecuentado por muchos homosexuales"* (Alfonso, 52).

En un escenario sexual definido en clave de dominación heteronormativa, esta estigmatización del homoerotismo obliga al repliegue del deseo sexual en el mundo interior de la persona y, al inscribir esa práctica sexual en una liminalidad estratégica entre las dimensiones públicas y privadas de la acción social (la "discreción", "buscarse la vida", "tener mucho cuidado", "dobles vidas"), la sociabilidad homoerótica constituye en el orden de la ocupación del espacio una

⁴³ Para un análisis más detallado sobre las implicaciones del "armario", consúltese la obra de Kosofsky (1990) y Eribon (2000); en el contexto español, véase Villaamil (2004).

sociedad de intercambios sexuales *sin mercados formalizados* –“eran muy mixtos” o “no era exclusivo de homosexuales”. La atomización de la experiencia sexual, característica bajo condiciones de fuerte estigmatización, se expresa en el mapa homoerótico de la ciudad singularizándolo por esa dispersión de las zonas de ligue que contrasta tanto con la posterior concentración geográfica de una red comercial de locales de sexo en torno al barrio de Chueca. Habiendo iniciado sus experiencias homoeróticas en una época anterior a la institucionalización de la sociabilidad gay en el espacio simbólico y material de la *ciudad*, es decir, en un momento histórico previo a la constitución de un campo sexual relativamente autónomo de intercambios homoeróticos, en los relatos de la generación mayor encontramos narraciones en primera persona de los efectos que esta transformación histórica del campo sexual del homoerotismo tuvo en las trayectorias sexuales de estos sujetos. De este modo, la emergencia de “Chueca” en el contexto local es la manifestación más evidente de esta diferenciación y especialización gradual de los mercados sexuales que, en el orden de las cohortes generacionales, delimitan un hiato temporal nítido que diferencia las condiciones sociales que subyacen a las trayectorias y a las disposiciones sexuales de la generación de más edad respecto a la más joven.

De cara a esta descripción de los mercados del trueque sexual nos interesa resaltar justamente esa transformación desde una economía sexual sin mercados formalizados, donde los espacios de intercambio se inscriben en una continuidad respecto al conjunto del tejido urbano (parques, baños, polígonos, locales *mixtos*), hasta la constitución de una red articulada e integrada de espacios que define un escenario de sociabilidad homoerótica conocido y reconocido, y por tanto diferenciado en el contexto de la ciudad: el “barrio de Chueca”. En los relatos de la generación mayor este proceso de diferenciación e institucionalización de la economía del trueque sexual encuentra su punto de inflexión en el período histórico de la “Transición”, con el telón de fondo de la “Movida” como su expresión social y cultural más auténtica, inscribiéndose positivamente como un verdadero *leit motiv* del imaginario que envuelve las referencias de los actores a las transformaciones de la economía política de las sexualidades en el contexto madrileño de la época. Asociado normalmente a los valores hasta cierto punto idealizados de la sociedad democrática y del desarrollo capitalista, empieza a acuñarse un nuevo vocabulario y un nuevo horizonte de aspiraciones colectivas para los sujetos que coincide, no arbitrariamente, con la emergencia de un nuevo espacio de sociabilidad en torno al barrio de Chueca, lo que Villaamil ha calificado como una “primera oleada de cambio”⁴⁴ ligada a la aparición de un incipiente activismo LGTB en el clima de movilización política y social que caracterizó la época.

⁴⁴ Véase Villaamil (2004).

Con todo, lo que podríamos denominar como un *proto-ambiente* se presenta todavía como una red débil, poco articulada de espacios que, entre la informalidad y la clandestinidad comparten en ese momento aún la estigmatización del homoerotismo: *“los cuartos oscuros en Madrid existen desde hace mucho tiempo, pues prácticamente desde que empezó la democracia, empezó a haber bares con cuartos oscuros... por aquel entonces eran bares ocultos, desconocidos por la población en general, siempre entrando con un timbre, siempre muy cerrados, muy vigilados... era cuando la Transición... había pues como cinco o seis bares, todos de tocar el timbre, todos con cuarto oscuro, y todos de entrar con gafas de sol, de uno en uno... sabes cómo te digo... ahora hay muchos más”* (Eduardo, 38). En el momento actual podemos apreciar una situación semejante en los relatos de aquellos sujetos que, a propósito de este proceso de diferenciación de los mercados sexuales, relatan situaciones estructuralmente análogas de indiferenciación de los mercados homoeróticos en sus sociedades de origen, como Samir (Túnez), Ovidio y Edgar (Perú), Christian y Norberto (Colombia) o Manuel, que se manifiesta en estos términos: *“en Argentina no hay sitios gays específicamente, pero los gays pueden ir a cualquier sitio”* (Manuel, 36).

La configuración del campo sexual guarda allí una relación de homología estructural con la situación que estamos describiendo para el Madrid de la “Transición”, en vías de una diferenciación de los mercados sexuales que discurre paralelamente a la emergencia de una “comunidad gay” donde se vuelve posible la socialización de los deseos sexuales en clave homoerótica. Es el caso por ejemplo de Samir cuando describe los lugares de ligue de su ciudad natal en Túnez, que correspondería en nuestro análisis a un momento anterior a la diferenciación de los mercados sexuales del homoerotismo. Las prácticas homoeróticas se inscriben allí en códigos de interacción basados en el ambigüedad y la discreción (*“sólo con la mirada tú puedes saber”*) que se despliegan en lugares de encuentro sexual al margen del orden regular de las prácticas comunes (zonas turísticas en las *villes nouvelles*), espacios física y simbólicamente extraordinarios donde se deja en suspenso la norma sexual que rige para la generalidad al estar poblados de categorías excepcionales de sujetos (turistas extranjeros), y en cuyos intersticios afloran interacciones donde se vuelve posible, aunque precariamente, una sociabilidad gay igualmente marcada por su carácter de excepcionalidad respecto al contexto general: *“en Túnez no hay locales como aquí en España, por ejemplo como Chueca, como Sitges, como Barcelona, como en Valencia... aquí hay muchísimas discotecas de ambiente de gays... allí no, allí tienes hamman pero... [...] si, hay hamman, hay también zona de cócteles donde se anda mucho con extranjeros y también hay caferías gays, hay dos o tres cafeterías gays nada más”* (Samir, 37).

En los términos de nuestro análisis la constitución histórica de unos mercados sexuales relativamente autónomos y diferenciados tiene repercusiones claras en las trayectorias sexuales de los sujetos, y particularmente en la determinación de sus experiencias homoeróticas. Desde esta perspectiva histórica la calificada como “segunda ola de activismo”⁴⁵, señalada por la aparición del sida con rasgos

⁴⁵ Véase Villaamil (2004).

epidémicos en el colectivo, acabará consolidando a lo largo de los años noventa un espacio de normalización sexual del homoerotismo (el “ambiente”, “Chueca”) que se va definiendo por la centralización de los referentes culturales y sexuales de una comunidad gay local en vías de su pleno reconocimiento público. Se trata por tanto de la institucionalización de un espacio de habitabilidad colectiva del homoerotismo en el que se imbrican las dinámicas propias de una producción socializada de estilos de vida sexual y masculinidades diversificadas que se inserta positivamente en las dinámicas mundiales del activismo LGTB –algo que cabría encuadrar, por otra parte, en el marco del difusionismo cultural anglosajón.

Esta diferenciación e institucionalización gradual de las economías del trueque sexual en el seno de las relaciones homoeróticas, partiendo de un contexto de fuerte homofobia, acaba consolidándose en torno a una red comercial de “locales de ambiente” que podemos interpretar como una estrategia socializada de habitabilidad de la estigmatización homoerótica, como la producción de contextos “más seguros” que se van definiendo paulatinamente por oposición a los espacios públicos, como parques y calles, que siendo el escenario de la heteronormatividad social exponen más directamente las relaciones homoeróticas al escrutinio público y a la represión policial: *“pues como en aquella época todavía estaba la Ley de Peligrosidad Social y toda una serie de cosas, pues te exponías en cualquier sitio a ser detenido... entonces, claro, que hubiera saunas, y hubiera bares y espacios más seguros y tal, pues estuvo muy bien, claro”* (Alfonso, 52). Se aprecia en el relato de Alfonso, compartido por los hombres de esa generación, la oportunidad que este “ambiente” supuso para inscribir las prácticas homoeróticas en un espacio de normalización sexual y, por ende, de visibilidad social (“liberación”, “descubrimiento”, “hombres normales”), que empieza a contrastar cada vez más con una situación que va definiéndose ya como pasado: *“hombre, fue una liberación porque... porque era algo que yo pensaba que no existía... a mí al principio me pareció, claro, te estoy hablando de aquel momento... a mí me pareció algo... claro, un gran descubrimiento... ves que había un espacio, y mucha gente como yo... cuando yo un poco pensaba que era casi... casi... el único, en el sentido de cómo yo me sentía... porque claro, yo quizá en ese momento el concepto que yo tenía de homosexuales era pues los homosexuales que conocemos todos de la calle... o sea, el típico travesti... o el típico degenerado y tal... entonces yo con eso no me sentía identificado para nada... o sea, absolutamente para nada... era algo que estaba ahí, pero que yo no me identificaba... entonces yo lo que no sabía era que podía haber hombres... con aspecto de hombres normales y corrientes... y que le gustaran los hombres... entonces eso fue un gran descubrimiento”* (Alfonso, 52). Sobre todo en los hombres de esta generación se aprecia, retrospectivamente, el parte-aguas que esta eclosión de espacios centralizados en torno al barrio de Chueca supuso en el desarrollo de sus trayectorias sexuales: *“ahora ya lo ves mucho más normal, entiéndeme, porque hoy en día tú vas por la calle y no te dicen nada, en los 94, 95, 96 y 97 tú ibas con alguien por la calle y te llamaban maricón de mierda, y eso hace tres días que nos hemos puesto la etiqueta de demócratas [...] yo es que me hubiese encantado en mi época poder haber encontrado gente de mi edad, que tardé mucho en encontrarla [...] ahora es que no tienen que hacerlo a escondidas”* (Cristóbal, 49).

La institucionalización de estos mercados sexuales da carta de naturaleza a una forma de sociabilidad homoerótica constituida hasta entonces en los pliegues y ambigüedades del espacio público. Esta formalización de las economías del trueque sexual sitúa a los sujetos ante un escenario novedoso que viene a superar una etapa previa sin mercados formalizados, y es en este sentido deudora de las diversas estrategias acumuladas por las generaciones pasadas para reproducir históricamente este comercio de prestaciones sexuales entre hombres –por ejemplo, el ligue en parques o en “locales mixtos”, espacios de una liminalidad social donde era posible la habitabilidad del estigma. Al ofrecer una nueva organización del campo sexual del homoerotismo, la visibilidad social de estos lugares de encuentro en torno a una red comercial de locales permite actualmente, sobre todo en la generación más joven, inscribir las experiencias sexuales de los sujetos en contextos de sociabilidad que ofrecen una posibilidad de superar situaciones previas de aislamiento en el marco de la heteronormatividad vernácula, ocupando un espacio central como instituciones de socialización y sociabilidad homoerótica. El proceso histórico de institucionalización de estos mercados, al ser una causa y a la vez un efecto de cambios más profundos en el campo sexual, y particularmente en las relaciones sociales de parentesco, se presenta como la condición social de posibilidad de una economía de prácticas y representaciones sexuales que, sin establecer una relación de completa continuidad con los valores heteronormativos, tampoco llega a provocar una discontinuidad con ellos.

Sobre todo en la generación más joven se aprecia nítidamente el efecto de ruptura con la *doxa* sexual que produce la inmersión de los sujetos en estos espacios de sociabilidad homoerótica, a menudo expresado en unos términos que remiten a una experiencia de auténtico *choque cultural*: *“había oído hablar de homosexualidad pero para mí era algo... o sea, como muy lejano... lo típico que te llaman maricón, o lo que sea... cuando ves a los niños, o a la gente que te dice... o sea, no que me lo dijeran a mí, pero... como un insulto... pero no me imaginaba que había el mundo que veo hoy en día... o sea, no sabía que había gays, no sabía nada... entonces para mí era algo nuevo... no sabía ni que eran cuartos oscuros... ni que era una sauna... ni que era... pues no sé, discotecas solamente para chicos... para mí eso era algo... como una novedad”* (Jorge, 31). Al romper con la experiencia previa de aislamiento, con una trayectoria personal marcada por esa diferencia sexual que es vivida en clave de desigualdad social, y por tanto desde una imagen sesgada de la homosexualidad, los relatos sobre la inserción de los sujetos en el “ambiente” son reveladores de este efecto de normalización subjetiva de la propia experiencia sexual que la relación continuada con estos espacios de sociabilidad homoerótica imprime en las disposiciones sexuales de los sujetos (“liberación”, en Alfonso; “novedad”, en Jorge). En gran medida estos espacios de habitabilidad colectiva del homoerotismo que se constituyen de una forma relativamente autónoma respecto a la heteronormatividad social logran aliviar ese sufrimiento personal derivado de la

acción erosiva que ejerce el *estigma*⁴⁶ como proceso de subjetivación de la diferencia sexual, como señala Ismael a propósito de las nuevas relaciones de amistad que traba en el “ambiente”: *“hombre, supuso la reafirmación de lo que siempre te habían dicho que estaba mal y que no tenías que hacer”* o *“donde eso no era algo negativo”* (Ismael, 33).

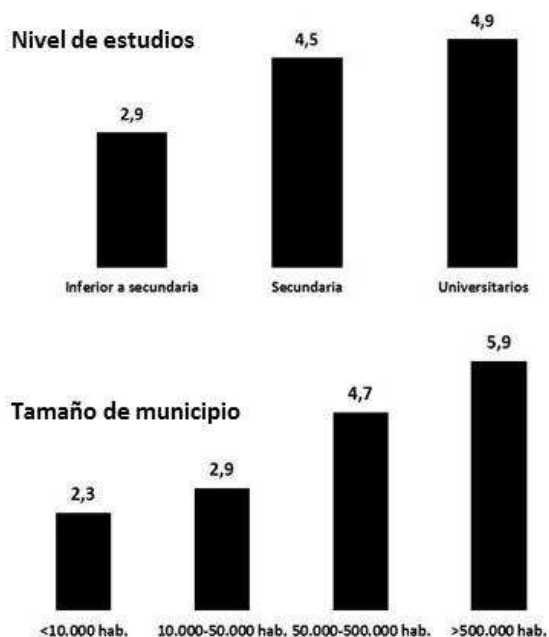
Significativamente esta entrada en los espacios de socialización y sociabilidad del “ambiente” supone en muchos casos la ruptura con un imaginario sexual donde el homoerotismo aparece representado como un deseo abyecto, vergonzante, un universo de representaciones que es el producto de la socialización temprana en la heteronormatividad vernácula, volviendo asumible el homoerotismo en términos ahora positivos: *“es una libertad muy extraña... bueno, extraña no, simplemente que no lo había vivido y me pareció increíble... esa es una de las cosas que más me gusta de Chueca”* (Julián, 24). La consecución de esta normalización de la experiencia sexual, que implica para muchos sujetos una auténtica diáspora personal (“salida del armario”), coincide de un modo significativo con la entrada en espacios de sociabilidad gay, momento en el que la experiencia sexual del homoerotismo encuentra un marco de interpretación y significación compartido para lo que acaba constituyéndose como una verdadera comunidad de socialización homoerótica: *“si no hubiese existido ese ambiente pues yo nunca hubiera salido del armario... no hubiera tenido... es decir, porque a mí ahora no me hace falta eso para yo refugiarme, sentirme cómodo pero a lo mejor en otro momento sí me hacía falta porque yo no tenía muy clara las cosas, yo no estaba suficientemente autoafirmado”* (Fabián, 25). Aun cuando la relación con el “ambiente” se vaya transformando a lo largo de la trayectoria vital de los sujetos, pudiendo prescindirse *a posteriori* de lo que en un inicio sirvió como contexto de oportunidad para una normalización del homoerotismo en el marco de los referentes personales cotidianos, es preciso insistir en los efectos determinantes que estos procesos históricos de formalización de las economías del trueque sexual tiene en las experiencias y en los itinerarios sexuales de los sujetos: *“cuando cambió todo en España fue en el 95, 96, 97, que fue el bum de Chueca, el bum del Orgullo [...] en ese momento es que era un ambiente así como muy abierto... sería en los principios de los 90 [...] no sé si eran los últimos coletazos de la Movida o yo qué sé pero era un ambiente como muy... chicos con chicos, chicas con chicos, no sé, que era... por lo menos el ambiente ese donde yo me movía [...] ahí ya tuve yo un proceso de poco a poco ir saliendo del armario, por así decirlo”* (Ismael, 33).

Este campo de relaciones sexuales, a veces sólo indirectamente asociado al “ambiente de Chueca”, otras veces reducido a él, se inscribe en el marco del discurso biográfico como un auténtico referente sexual en las trayectorias vitales de estos sujetos. En parte debido a la fuerza de centralización que ejercen estos mercados sexuales (“ambiente”, “Chueca”), concentrando las inversiones y las prestaciones sexuales de los actores, esta economía institucionalizada del trueque sexual ejerce una centralidad decisiva en los procesos de subjetivación de sus experiencias homoeróticas. Es decir, en la medida en que la institucionalización de

⁴⁶ En referencia a Goffman (2006).

esta economía sexual ofrece un contexto social de habitabilidad colectiva del homoerotismo, de socialización y sociabilidad articulado por y para los valores de una sexualidad homoerótica, las representaciones sobre el “ambiente” resultan claves para comprender la configuración de las disposiciones sexuales de los sujetos. Se aprecia sobre todo en aquellos hombres que, procediendo de pequeñas ciudades de provincia, refieren sus itinerarios migratorios en términos de estrategias más o menos conscientemente arbitradas en la búsqueda de estos espacios de habitabilidad del propio homoerotismo. La inmersión en esta sociabilidad homoerótica se inscribe en un lugar tan mítico como real, la *gran ciudad*, escenario de distinciones y diferencias sociales que habilitan la adhesión del sujeto a un ámbito de relaciones homoeróticas vivido como un mundo de experiencias separadas de las instituciones heteronormativas de sus sociedades originarias, en pueblos y ciudades pequeñas, o bien entre distintos barrios dentro de la misma ciudad. Ese ámbito de habitabilidad sexual que ofrecen las economías institucionalizadas del trueque sexual, donde se hace concebible para el sujeto la representación de su propio homoerotismo y, de alguna forma, el cumplimiento de las expectativas negadas anteriormente de afirmarse a través de su experiencia sexual, adquiere valor justamente porque se construye por oposición a otras instituciones de la sociedad natal –y particularmente la “familia”, que se presenta como el núcleo donde se condensa la experiencia temprana de la sujeción de la persona a las expectativas heteronormativas de su sociedad vernácula.

Porcentajes de hombres que han tenido relaciones homoeróticas alguna vez en la vida, según nivel de estudios y tamaño de municipio



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

A partir de los datos estadísticos extraídos de la ESHS 2003 se aprecia hasta qué punto la experiencia homoerótica de los sujetos está condicionada por el nivel de estudios y el lugar de residencia. Cruzando estas dos variables como determinantes de la clase social, se puede ver cómo las relaciones homoeróticas se concentran significativamente en los sectores urbanos de las clases medias, es decir, más en personas con estudios “universitarios” (4,9%) y “secundarios” (4,5%) que en sujetos con estudios “inferiores a secundaria” (2,9%), y más en aquellos que viven en municipios de más de 50.000 habitantes (4,7%) y en grandes ciudades (5,9%) que entre los que viven en pequeñas ciudades (2,9%) y en pueblos (2,3%). Siendo que las relaciones homoeróticas no se distribuyen regularmente en las distintas fracciones de las clases sociales (tomando el “nivel de estudios” y el “tamaño del municipio” como indicadores de clase), ello revela la relación estadística de estas prácticas homoeróticas con la existencia de una cultura sexual de clase, y particularmente de las clases medias urbanas, que es preciso interpretar a la luz de los procesos de institucionalización de los mercados del trueque sexual que se articulan en torno a la red comercial de locales de sexo de las grandes urbes.

Así, las representaciones ligadas al “ambiente”, a menudo expresadas en el marco de un imaginario estrechamente unido a los estilos de vida urbana, y sobre todo en aquellos sujetos procedentes de pueblos y ciudades pequeñas, señalan característicamente a la apertura de un horizonte de “desarrollo personal” o “realización completa” (Cristóbal, 49). La entrada en esta economía sexual, frecuentemente asociada a la llegada a la gran ciudad, se vive como la inserción en un espacio exento de “tabúes” (Julio, 34), en contraposición a la sociedad heteronormativa de origen. Específicamente, la configuración de un campo sexual relativamente independiente como espacio colectivo de habitabilidad del homoerotismo se relaciona positivamente con los procesos de *diferenciación social* en el seno de la vida urbana, producto a su vez de los procesos de división social del trabajo en una sociedad de clases fragmentadas que Maurice expresa como una proliferación de estilos de vida en el contexto de un relativismo normativo atribuible a la vida en la ciudad: “*las ciudades grandes [son] normalmente más libres*” (Maurice, 32). Ahora bien, la emergencia del “ambiente” en este contexto urbano en tanto espacio de habitabilidad del homoerotismo se comprende mejor cuando se interpreta a la luz de su contraste con el universo de relaciones originarias de los sujetos y con sus historias personales de socialización previa, con cuya ruptura o distanciamiento se van estableciendo las condiciones sociales y subjetivas para una experiencia sexual vivida de una forma relativamente autónoma, a la vez que esta independencia profundiza una suerte de extrañamiento respecto a aquellos valores del mundo natal: “*de por sí la gente gay se separa de su familia y vive su vida como le da la gana*” (Christian, 28).

Retrospectivamente, Simón reconstruye el relato de su diáspora personal en términos parecidos: “*si me fui de Málaga fue por algo... quería alejarme de mi casa, quería vivir con libertad y hacer lo que me diese la gana, y en parte por eso... por querer vivir como homosexual sin darles cuentas a mis padres*” (Simón, 28). Aunque presentada en los relatos en clave de una búsqueda de la habitabilidad social del homoerotismo, la

configuración de un estilo de vida sexual autónomo respecto a la heteronormatividad vernácula, a menudo ligado al acceso a esta economía institucionalizada del trueque sexual (“ambiente”), supone para muchos hombres el inicio de una experiencia migratoria que se vive frecuentemente en una encrucijada entre las determinaciones propiamente sexuales y la dependencia salarial como condiciones inextricables de sus posibilidades de reproducción social: *“por motivos laborales porque me apetecía mucho salir del pueblo... que no veía muchas oportunidades de... bueno, motivos laborales, y también mi homosexualidad en aquel momento... que yo ya... sabía más o menos lo que había, pero no sabía que había lo que vi, una vez que indagué”* (Jorge, 31).



Fuente: Elaboración propia sobre datos de la ESHS 2003

Al comparar estadísticamente los distintos “tipos de convivencia” ligados a los estilos de vida homoerótica se aprecia al primer golpe de vista la incidencia formidable que tiene este distanciamiento con los vínculos familiares en la definición de los itinerarios sexuales de los sujetos. Así, el enorme diferencial entre la convivencia con “padres y familiares” (3,8%) o con el “cónyuge o pareja (y otro)” (5,1%) respecto a las opciones de hogares unipersonales (6,4%) y con “amigos” (17,6%) revela hasta qué punto los actores tienden a individualizar esa búsqueda de espacios de habitabilidad sexual al margen de la heteronormatividad vernácula, con mayor frecuencia sobre un patrón de residencia neolocal que a menudo se inscribe en procesos migratorios articulados a medio camino entre las expectativas de reproducción económica ligadas a los mercados laborales y las estrategias de socialización y sociabilidad sexual en estos mercados del homoerotismo.

“Hacer lo que me dé la gana”, “no rendir cuentas” o “libertad” aparecen en los relatos como expresiones de una búsqueda de autonomía sexual definida por su oposición al mundo de relaciones sociales originarias que, al actuar en el sentido de las relaciones dominantes, condensa las constricciones que las expectativas

heteronormativas imponen a la experiencia homoerótica de los actores. De un modo característico, la entrada en estas economías del trueque sexual se representa como una oportunidad de realización personal alternativa a las expectativas heteronormativas, poniendo entre paréntesis las obligaciones que determinan los destinos sociales de los actores en las respectivas sociedades de origen. No se aprecia mejor el contraste entre estos dos momentos de la trayectoria sexual de los actores que en los relatos de aquellos sujetos que, a propósito de un proceso migratorio, presentan su experiencia sexual debatida entre un escenario de indiferenciación sexual del homoerotismo, como en el “pueblo” o en la “pequeña ciudad”, y la sociabilidad sexual en el “ambiente de Chueca” como la oposición de experiencias que se viven, particularmente en cuanto a sus estilos de vida sexual, a caballo entre dos mundos de relaciones y subjetivaciones sexuales contrapuestas.

Julián llegó hace 6 meses a Madrid procedente de una pequeña capital de provincias de 70.000 habitantes que él mismo define como *"una ciudad pequeña, casi un pueblo"*. La contraposición entre su ciudad de origen y la llegada a Madrid articula toda la narración de su reposicionamiento reciente respecto a su experiencia homoerótica. La oposición rural/urbano (como la oposición centro/periferia, para los hombres inmigrantes) subyace a la elaboración de un discurso que puede ser interpretado contextualizándolo en este proceso de diferenciación de una economía homoerótica que va configurando y formalizando gradualmente sus mercados de intercambio sexual: por una parte la sociedad de la heteronormatividad vernácula –*"claro, en el pueblo es bastante más oculto que aquí, bastante más clandestino", "allí no se atreve la gente" o "llevaba una vida muy hetero [...] me refiero así en plan machote"*- y su inserción reciente, por otra parte, en el entramado de relaciones del “ambiente” que ofrece el escenario donde la experiencia sexual de su homoerotismo se vuelve concebible como parte de los referentes cotidianos: *"aquí [Madrid] es bastante más liberal todo... bastante más abierto y la gente sabe más lo que quiere, tampoco se esconde mucho de las apariencias [...] aquí hay más anonimato también, por otra parte, que es lo que quizá se echa de menos en una ciudad más pequeña... donde tu familia, los vecinos..."*. En torno a la emergencia y formalización de estos mercados del trueque sexual, en definitiva, se habilitan ciertas condiciones sociales, pero también subjetivas, que vuelven habitable el propio homoerotismo en clave de normalización sexual: *"la sexualidad se vive bastante mejor aquí, creo yo"* (Julián, 24).

II. Breve apunte sobre la *dualización* de los mercados de trueques sexuales

Si bien este proceso de diferenciación gradual y de institucionalización de los mercados del trueque sexual tiende a centralizarse espacialmente en torno a la red de locales comerciales del barrio de “Chueca”, como expresión del proceso de

hegemonía cultural del sector dominante de “gays centrales”, a lo largo de su desarrollo histórico esta economía sexual se ve sujeta a procesos de *dualización* creciente de sus mercados en una dinámica interna de segmentación paralela de los actores, las escenas y los escenarios que acabará configurando la actual diversificación de lugares de encuentro y contextos de socialización y sociabilidad que caracteriza de un modo tan singular estas economías de trueques sexuales. La clave parece residir en una dinámica de determinación recíproca entre procesos económicos más amplios y las lógicas propias del campo sexual: por una parte, la centralidad que ocupa en estas economías sexuales el valor de cambio de los capitales corporales como mediadores de la circulación de las prestaciones en su interior, al establecer principios de subjetivación sexual y posiciones objetivas en el campo sexual del homoerotismo; por otra parte, la imbricación de estas lógicas sexuales en los procesos más amplios de la economía capitalista, de forma que los intercambios en las economías contemporáneas de trueques sexuales se presentan cada vez más mediados por el mercado y las prácticas de consumo ostentoso –la industria cultural y del ocio “rosa”, la red de locales comerciales, las tiendas de ropa y complementos, etcétera.

A resultas de ello, la comunidad sexual se fragmenta en una multiplicidad de identidades al calor de estas dinámicas de dualización interna de las economías del trueque sexual. Estos procesos de división y polarización interna que atraviesan la comunidad sexual se pueden rastrear etnográficamente a partir de la distribución geográfica en el espacio urbano de los diferentes sectores de esta comunidad. Podremos contextualizar así las tensiones que configuran el imaginario de los sujetos sobre los estilos de vida sexual en el marco de las relaciones homoeróticas locales. De este modo las oposiciones simbólicas que articulan los discursos sobre los barrios de Lavapiés y Chueca sugieren una confrontación entre sectores sociales a propósito de sus estilos de vida en general y, particularmente, de sus estilos de vida sexual que se presentan como objetos en juego donde se articulan determinantes de clase, ideológicos y culturales con procesos de distinción al interior de la comunidad sexual de acuerdo a la distribución desigual de sus capitales corporales. En tanto las dinámicas centralizadas en el barrio de “Chueca” se van consolidando como un exponente de las lógicas hegemónicas, “Lavapiés” se va definiendo cada vez más como el espacio alternativo, y en ciertos aspectos contra-hegemónico, de unos estilos de sociabilidad sexual relativamente independientes respecto a las representaciones y prácticas dominantes en el “ambiente” de Chueca⁴⁷.

⁴⁷ A raíz de la emergencia en la escena pública del Movimiento Quince de Mayo (15-M), en 2011, se ha intensificado significativamente la presencia en el barrio de Lavapiés de un asociacionismo alternativo a los colectivos LGTB vinculados a la escena sexual de Chueca, renovando la agenda de reivindicaciones sexuales y de crítica al patriarcado (despatologización de la transexualidad, el transgenerismo, etcétera) con otras cuestiones de alcance estructural, como la crítica al capitalismo, al colonialismo y a la sociedad democrática. Colectivos como Asamblea Transmaricabollo de Sol (convocante del Orgullo Indignado de 2011, que partió de la plaza de

Divisiones entre estilos de vida sexual, modos de ser y estar que tienden a expresar esta *dualización* de los mercados formalizados del trueque sexual en *mercados centrales* (“Chueca”) y *mercados alternativos* (“Lavapiés”): de un lado los espacios de sociabilidad sexual de los “gays centrales” articulados alrededor de la red comercial del barrio de Chueca, frente a los cuales Lavapiés representa un polo “marginal” o “alternativo”, como se desprende de esta descripción de Eduardo, que regenta un bar BDSM en Chueca: *“una vez que ya Chueca es nacional e internacionalmente conocido como barrio gay pues cada vez atrae más gente, cada vez más mercado, cada vez más negocios, gente que viene a vivir... y es una bola que va aumentando... en estos momentos Chueca es el barrio gay, yo pienso, no te voy a decir el primero del mundo, pero de los primeros del mundo en concentración y en cantidad de negocios que se autodefinen dirigiéndose al mundo gay [E.- Y Lavapiés...] claro, existe una especie de cosa como gravitacional [...] en Lavapiés pues cada vez se queda un poquito más marginal, pero bueno hay un par de sitios, hay unos cuantos sitios por ahí en Lavapiés”* (Eduardo, 38). En la medida en que Lavapiés ocupa una posición subordinada geográfica y simbólicamente (“marginal”) respecto a los locales de Chueca, que atraen las dinámicas y valores dominantes, la órbita relacional de este barrio se concibe en clave de un espacio de socialización y sociabilidad sexual *“al margen del emporio comercial de Chueca”*, como veremos en el siguiente relato de Arturo. Se constituye propiamente como un espacio disidente de las lógicas dominantes, incluso contra-hegemónico frente a lo que se ha definido ya como el “capitalismo rosa” de Chueca, y particularmente de una forma de sociabilidad y de unos estilos de vida sexual mediados por prácticas de consumo que consolidan una manera de entender el homoerotismo de forma solidaria con los procesos dominantes de la sociedad capitalista. En el espacio urbano y simbólico de esta comunidad sexual local, el eje Lavapiés-Chueca representa posturas encontradas de vivir las relaciones sociales, y particularmente las relaciones homoeróticas, que se traducen en formas antagónicas de entender el movimiento LGTB, como podemos colegir del relato de Arturo, militante a lo largo de los años noventa de la Radikal Gay⁴⁸: *“Íbamos más por Lavapiés... Chueca siempre era un mundo en el que estábamos, porque no dejaba de ser también un espacio de socialización y cada vez más amplio... y podía ser divertido... y era distinto... pero siempre éramos un poco críticos [...] pero sí teníamos un cierto rechazo por la forma de socialización de Chueca [...] y luego durante esta época sí que es cierto que nos movíamos más por Lavapiés también porque los locales maricas de Lavapiés eran más mezclados, entonces estábamos nosotros con nuestras amigas lesbianas en la Lupe [...] todo al margen de lo que es el emporio comercial de Chueca y de lo que es el gusto mayoritario de Chueca... entonces hay gente que usa ambos barrios, y hay gente que*

Lavapiés hasta la Puerta del Sol) o Acera del Frente, se vinculan a distintos Centros Sociales Ocupados, como Patio Maravillas (en Tribunal), Casablanca o La Tabacalera (en Lavapiés), para articular diversas acciones de protesta dirigidas contra la mercantilización del ocio ligada a la especulación urbana en torno al barrio de Chueca, contra la influencia en las políticas públicas de los lobbies empresariales como la AEGAL (Asociación de Gays y Lesbianas de la Comunidad de Madrid), contra el racismo de las redadas policiales a los inmigrantes, etcétera.

⁴⁸ La Radikal Gay se funda en 1991 a raíz de su escisión de COGAM (Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid), y se sitúa a la vanguardia durante los años noventa de unas reivindicaciones sexuales que no pueden desligarse de posicionamientos ideológicos libertarios y antifascistas.

jamás se ha acercado a Lavapiés... pero sí, tiene que ver un poco con la marginalidad del barrio, con la historia del barrio, con el activismo político del barrio, con el movimiento okupa que ha estado instalado en el barrio, con los movimientos asociativos vecinales, y un poco pues lo alternativo” (Arturo, 46).

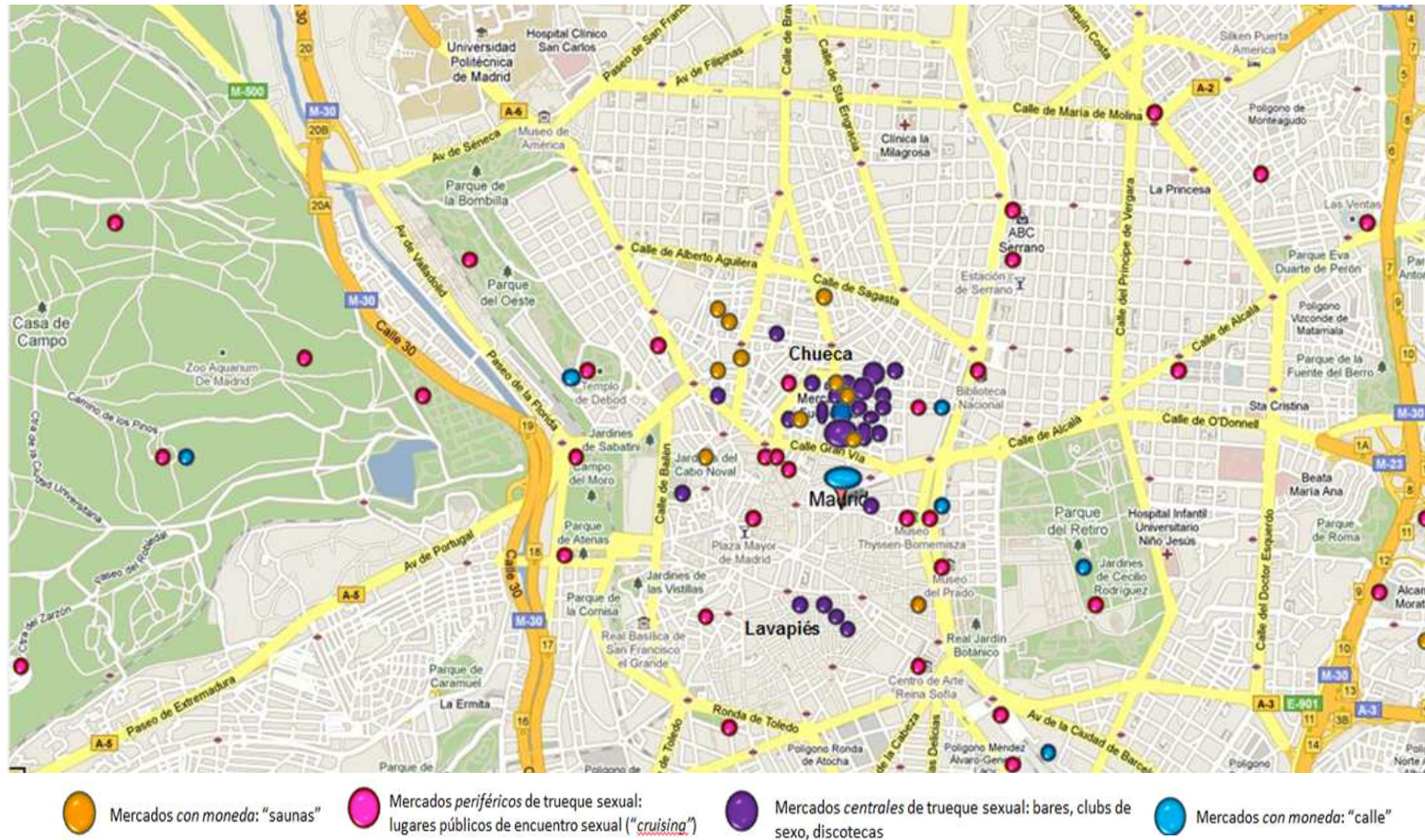
En una historia personal como la de Martín, caracterizada por la evitación de las relaciones de competitividad en la escena sexual de Chueca (“tener que estar ligando”, “sentirse observado”), la preferencia por el barrio de Lavapiés es reveladora de ese desplazamiento de la centralidad del capital corporal que se da en estos espacios de sociabilidad alternativa (“menos puesta en escena”), configurándose como un escenario donde las exigencias respecto a la circulación de su capital corporal (que él mismo percibe como devaluado) son menos acuciantes y, por tanto, ofreciendo un contexto de sociabilidad sexual más habitable donde no parece necesario recurrir a la artificiosidad de interpretar un “personaje”: *“por Lavapiés más que por Chueca [...] Lavapiés es menos puesta en escena que Chueca, sí... sí... sí, en Chueca todo el mundo es uno mismo y su personaje [...] de hecho, el sitio que más me gusta ahora mismo en Chueca es un sitio de chicas... que es realmente los sitios en los que me lo paso bien... supongo que también tiene que ver conmigo, y con mi forma de estar en el mundo... si estoy en un sitio donde siento que no hay posibilidades de tener que estar ligando o sentir que tal... estoy más cómodo, más relajado, me lo paso mejor... [...] o si estoy en sitios donde no me siento observado, ni me siento... donde paso más desapercibido” (Martín, 34).* Su preferencia por un “sitio de chicas” no puede entenderse fuera del marco de esta competitividad en razón de los capitales corporales y de las dinámicas de clasificación y encasillamiento que lo relegan a posiciones subordinadas dentro del “ambiente gay”.

Por su parte, haciendo salvedad de la red comercial de locales de sexo (“porque vas a lo que vas”), a Álvaro podemos atribuirle un discurso crítico respecto a la mercantilización de “lo gay”. Desde una posición social fragilizada por su condición de “parado”, a la que ha llegado a lo largo de un periplo personal de movilidad social descendente en relación con su origen familiar (padre médico), “Chueca” representa en su discurso la contradicción entre unas expectativas generacionales y de clase (ligadas al rendimiento del título universitario en el mercado laboral) y unas aspiraciones personales frustradas por su participación subordinada en una sociabilidad destinada a sujetos con un poder adquisitivo con el cual no puede parangonarse: *“me revienta un poco lo del negocio, siempre me ha reventado... cuando abrían los primeros restaurantes gays que se llenaban, a pesar de ser malísimos algunos, pero claro, como es gay... y las librerías, con una selección de libros bastante cutres, pero hay que leer gay... y no sé, esas cosas nunca las he entendido... los bares sí porque vas a lo que vas, conocer gente, para pareja o para pasarlo bien o para besarte delante de alguien y que nadie diga nada... perfecto... pero un restaurante, una librería... eso me suena muy raro... entonces nunca me gustó la parte negocio de Chueca... no me gusta en lo que se ha convertido de barrio tan-tan-tan lleno de eso, pero bueno... no está mal” (Álvaro, 37).* Su reflexión, en términos críticos pero sin escatimar cierta ambivalencia en su relación con las instituciones homonormativas (“no está mal”), se integra en un discurso sobre Chueca como espacio hegemónico de reproducción del “estereotipo gay” en el que se aúnan

característicamente un estilo de vida sexual recreativo y tendencias dominantes del mercado de consumo (“ropa de la calle Fuencarral”), en definitiva, una “cultura gay” que, representando una especie de vanguardia en el ámbito de las relaciones homoeróticas, se sitúa a medio camino entre un *target* de mercado en el que se no se reconoce y la producción de referentes culturales compartidos en torno al homoerotismo.

Al actuar orgánicamente con los determinismos de clase y las inercias del origen social, la distribución desigual de los capitales entre los actores, y específicamente de sus capitales corporales y económicos, pero también culturales y simbólicos, funciona como un dispositivo de regulación de la concurrencia y la competencia en los mercados sexuales del trueque, determinando las formas de reclutamiento y afiliación de los actores en los diferentes sectores de estos mercados, así como la circulación de las prestaciones en su interior. Estas dinámicas de dualización de las economías del trueque sexual, donde se condensan relaciones de clase y de capital corporal entre sectores diferentes y diferenciados de la comunidad sexual, determinan unas divisiones en los mercados sexuales que tienden a jerarquizar estos circuitos de intercambios en sectores hegemónicos o *mercados centrales*, como los “bares”, “clubs de sexo”, “discotecas” y “saunas” del “ambiente”, frente a otros mercados subalternos o *periféricos* que se constituyen alrededor de los lugares de encuentro en la “calle”, “parques” y “jardines”, “baños” y “aparcamientos”. Y en la medida en que estos procesos de dualización se van desplegando al calor del desarrollo histórico de las economías del trueque sexual, las dinámicas de estratificación ligadas a la distribución desigual del capital corporal tienden a segmentar estos sectores en una multiplicidad acotada de escenas y agentes sexuales: por una parte, los locales comerciales, como los bares de “pijos”, “chulos”, “osos”, “maduros”, los cuartos oscuros de “leathers” y de “alternativos”, las discotecas de “musculocas”, los clubs de sexo de “moda” o “desfasados”, las saunas de “ambiente” o bien de “abuelitas” y “chaperos”, y por otra parte, las zonas de cruising como los parques de “cancaneo”, “aparcamientos” de “casados” o “bisexuales”, “descampados llenos de viejitas”, “baños de señores”, etcétera.

Distribución geográfica de los mercados sexuales en el mapa de la ciudad



Fuente: Elaboración propia sobre mapa de Google Maps

De este modo, una descripción de los lugares de encuentro que se constituyen a propósito de estas economías del trueque sexual permite diferenciar las zonas de cruising o los lugares públicos de encuentro sexual, es decir, los *mercados periféricos* de trueques sexuales, respecto a los locales de sexo de la red comercial del “ambiente”, los mercados *centrales*, en la medida en que ambos configuran circuitos de sociabilidad sexual relativamente independientes, y en algunos puntos contrapuestos. Por su parte, la red comercial de locales de sexo, ubicada mayoritariamente en el barrio de Chueca, pero también parcialmente en Lavapiés, se inscribe en las relaciones económicas más amplias del mercado capitalista y aparece como expresión de una sexualidad legítima o hegemónica, ligada a la reproducción ideológica del consumo de bienes y de un estilo de vida sexual muy definido por la industria cultural del ocio: la “zona gay” de los locales de “moda” en Chueca, frente a la escena “más alternativa” de Lavapiés, pero hasta cierto punto opuestas ambas a las zonas “periféricas” de cruising, espacios menos delimitados y formalizados cuyas mismas características les hacen ocupar, como veremos, un lugar subordinado en el imaginario sexual de los sujetos.

Los mercados centrales de trueques sexuales, es decir, la red comercial de locales de sexo, emergen históricamente como un espacio de encuentro más o menos formal y formalizado que, al construirse simbólicamente por oposición a otros lugares más informales, como la calle o las zonas de cruising, se definen como un contexto netamente sexual y ligado directamente a la producción de una identidad colectiva sobre la base del homoerotismo compartido (los “gays”). Estos locales ofrecen un ámbito propio de socialización y sociabilidad sexual y se constituyen históricamente como el lugar de encuentro *par excellence* donde se materializa esta economía del trueque de prestaciones sexuales: *“bares de sexo... bares de sexo puro y duro, eso existe también en Madrid, yo también he ido, pero bares duros-duros-duros... [E.- ¿De qué tipo?] pues que te obligan a entrar totalmente desnudo, y lo que hay dentro de los bares es sexo sin contemplaciones, ahí no hay ‘Hola, qué hay, me llamo Antonio, me llamo Jorge... cómo estás’, no, ahí hay comida de polla al instante... morreo en la boca y sexo... sexo por sexo”* (Samuel, 56). Esta red comercial de locales, que ocupa un espacio de hegemonía cultural y delimita un ámbito de homonormatividad y autonomía simbólica propia, se identifica casi mecánicamente con las economías del trueque sexual en el imaginario de los sujetos: *“¿qué pasa en los barrios gays?, pues que son lugares para ligar, nada más y nada menos”* (Maurice, 32). Lo característico de estos locales son unas formas de sociabilidad sexual compartidas, donde las actividades comerciales y las interacciones se conciben en torno a la promoción de una sexualidad lúdica o recreativa: *“pueden tener la fiesta de la... sin camiseta, fiesta de todos en bolas”* (Ismael, 33), o *“hacen noches temáticas... de botas, de cuero... o de todos con todos”* (Álvaro, 37).

Auténticas instituciones centrales en la socialización y sociabilidad del homoerotismo, alrededor de esta red comercial de locales los sujetos participan de la producción y transmisión de valores, prácticas y representaciones sexuales compartidas, a partir de las cuales los sujetos se implican en relaciones de afiliación y habitabilidad en las

distintas escenas del “ambiente”: *“salgo por bares, por ejemplo, voy al Cruising... al Hot... al LL... al Odarko... al Strong... que tienen cuartos oscuros [...] es más o menos igual, parecida en todos los sitios, más o menos... se folla y se liga yo creo de la misma manera”* (Daniel, 32). La ambientación de los locales, la decoración y la disposición de los espacios, está concebida para crear y recrear una atmósfera de estímulos sexuales propiciatoria de esa sexualidad recreativa y grupal orientada al trueque de prestaciones sexuales, y en torno a la cual, a menudo describiendo itinerarios en un circuito formalizado de locales, los sujetos articulan sus preferencias sexuales y configuran sus estilos de vida sexual. Ligados a las estructuras mayores del mercado de consumo y al proceso paralelo de diferenciación gradual del campo sexual del homoerotismo, los mercados del trueque sexual tienden a *especializarse* en sectores que multiplican los estilos de vida sexual vinculados a esta red de locales, particularmente a través de procesos de reclutamiento y cierre sexual que delimitan los diferentes sectores de la comunidad sexual en torno a esta red comercial: *“está ahora todo como con mucho cliché y muy clasificado... el Risk para pijos, el Black and White para chulos, el Leather para mayores, es de gente así de mediana edad... y con un gran cuarto oscuro ... el LL... con actuaciones, a estas alturas... travestis trasnochadas, ¡por dios!... La Noite de chulos... luego, los especializados en osos, gordos y demás, como son el Enfrente, el Hot y el Bear [...] el Delirio que está ahora muy de moda es un sitio para gente joven”* (Cristóbal, 49). La institucionalización y formalización de esta red de locales comerciales centralizados en el barrio de Chueca supone la confluencia de elementos ligados a la búsqueda colectiva de la habitabilidad del estigma gay, a la segregación en el espacio urbano por razón sexual y a la especialización del “mercado rosa” y del “ocio sexual” que, en el ámbito de la sociabilidad homoerótica, configuran unos estilos específicos de interacción sexual estructurados a partir de la mercantilización del tiempo de ocio⁴⁹: *“yo no hubiera tenido la posibilidad de haber montado mi bar fuera de Chueca, no hubiera sido admitido, sin embargo, comercialmente crea zona, concentra mercado y entonces pues hay muchísimos clientes”* (Eduardo, 38).

Si a lo largo de este proceso histórico de formalización de los mercados sexuales del homoerotismo “Chueca” va saturando un espacio de significación sexual para la comunidad gay local, las zonas de cruising o los lugares públicos de encuentro sexual se van definiendo cada vez más en oposición geográfica y simbólica respecto a esta red de locales comerciales. Las zonas de cruising aparecen en los imaginarios sexuales de los sujetos como espacios de una sexualidad subalterna, caracterizados por una ambigüedad problemática en el seno de la comunidad sexual. Si por una parte aparecen inscritos dentro de los itinerarios posibles de los “gays que también salen por el ambiente”, por otra parte se presentan a menudo asociados a una sexualidad degradada, retratados como “sitios de viejos” o de “bisexuales”. Frente a la red de locales comerciales que se constituye como espacio netamente sexual y destinado a un público mayoritariamente “gay”, los lugares públicos de encuentro sexual o las zonas de cruising contrastan por las identidades liminales y las prácticas ambiguas de sus actores, a partir de cuyas semejanzas y

⁴⁹ Sobre la “mercantilización de las emociones” a la que me refiero véase Hochschild (2008).

diferencias podemos comprender el alcance de estas dinámicas de dualización al interior de las economías del trueque sexual.

Un primer punto de contraste en la descripción de las zonas de cruising respecto a la red comercial de locales atañe a los estilos de vida sexual de los sujetos que acceden diferencialmente a estos espacios de encuentro sexual en función de los determinantes de clase y de capital corporal, tanto por edad como por estilo de masculinidad. Con carácter general, estas zonas de cruising se describen como espacios más porosos respecto a la representación de una comunidad cerrada y homogénea (“guetto” de Chueca), configurando lugares liminales de interacción que aparecen consecuentemente poblados de identidades ambiguas, como las categorías más interclasistas de Maurice: *“aquí vienen personas con trajes, sin trajes, jóvenes, más viejos... de todo un poco [E.- ¿No hay nada que predomine más?] yo pienso que no”* (Maurice, 32); los sujetos que se definen como gays pero que incluyen en sus itinerarios y circuitos sexuales la posibilidad de una alternancia entre los mercados centrales del “ambiente” y estos mercados periféricos de las zonas de cruising, como Ismael: *“también hay mucha gente como yo, que sale por la Casa de Campo pero también sale por el ambiente, y a lo mejor también usa internet y también usa lo que sea... o sea que no creo que sea una tipología sólo de gente la que utiliza eso, sino muchos tipos de personas las que van”* (Ismael, 33); o bien aquellos sujetos, como Rafael, que se ubican estratégicamente en los intersticios de las clasificaciones dominantes: *“todos los que vienen aquí no son maricones... entonces, hay de todo... y yo no me siento maricón y vengo aquí... de todo hay”* (Rafael, 48).

Particularmente, en el relato de Rafael las zonas de cruising aparecen singularmente pobladas por estas categorías liminales de sujetos, como los “heteros”, “con novia”, “bisexuales”, que se retratan en su discurso con una acentuada ambivalencia en términos de subordinación simbólica, en tanto “gays en el armario”, que no viven “plenamente” su homoerotismo, pero a la vez como unas categorías de sujetos en las que él mismo se inscribe. Construyendo su discurso desde el distanciamiento con la homonormatividad del “ambiente”, Rafael se presenta y representa a sí mismo ubicado en estas identidades liminales que, sin ser una cosa ni la otra, pueblan característicamente las zonas de cruising: *“porque allí en [los baños de] Atocha va mucha gente que es heterosexual... y en cambio los ves allí que están... dale que te pego”* (Rafael, 48). Las zonas de cruising se describen como espacios donde la comunidad sexual se vuelve más porosa a estas identidades liminales, a las prácticas ambiguas y a las representaciones ambivalentes que se encarnan de una forma paradigmática en la figura del “bisexual”, del “hetero con novia” o del “casado”. Estos personajes, tan reales como fantaseados, son producto de las inversiones de significados que se dan entre las dimensiones públicas y privadas de la vida social (“dobles vidas”) y entre las obligaciones sociales (laborales, familiares) y las expectativas personales ligadas a una sexualidad homoerótica recreativa, no reproductiva: *“ya te digo que aquí viene mucha gente casada... y a lo mejor con la mujer pues a lo mejor no le apetece, o... o no quiere por lo que sea, y aquí sabe que lo va a encontrar... pero facilito, muy fácil”* (Rafael, 48). Para Rafael existe una división clara entre los sujetos que, por tener mayores inversiones personales en la vida pública, como los “casados” o los “profesores”, prefieren espacios

más anónimos y ambiguos como las zonas de cruising, en contraste con los que “están fuera del armario”, los “jóvenes” o “los más lanzados”, quienes se sienten menos dependientes de esas inversiones o expectativas ligadas a la sociedad heteronormativa y frecuentan, en consecuencia, “clubes y bares” donde se hacen ostensibles unos estilos de vida sexual netamente homoeróticos. A menudo identificados a partir de signos diacríticos, como el “anillo de casado”, la proliferación de estas categorías de sujetos en las zonas de cruising se inscribe en la lógica de unos intercambios despersonalizados (“anónimo”) y volátiles (“rápido”) donde las inversiones sexuales de los sujetos aparecen mucho más relacionadas con estrategias de protección del *self*, como apostilla Maurice a propósito de los “casados” con los que interactúa en un parque de la ciudad: *“yo pienso que sí porque es un lugar ideal, es anónimo, es rápido, pueden venir aquí a la hora de comer, así muy rápido y la mujer nunca va a saber nada”* (Maurice, 32).

Un segundo punto de contraste respecto a la red comercial de locales lo constituye la naturaleza informal de las zonas de cruising. De este modo, la delimitación de los espacios y los horarios, la estacionalidad de los lugares a la intemperie, la circulación de las informaciones acerca de estos lugares de encuentro, constituyen otros tantos aspectos que caracterizan la sociabilidad sexual en las zonas de cruising. Respecto a éste último punto, las informaciones sobre la ubicación de estos sitios de encuentro circulan frecuentemente de forma oral, a través de conversaciones informales y de lo que se escucha decir a otros en estos mismos lugares: *“no sé si te han hablado... pero bueno, también es un sitio del que me habían hablado hace tiempo”* (Ismael, 33) o *“me lo dijo un chaval con el que estuve”* (Julián, 24) o *“yo he escuchado de la Casa de Campo... y yo sé también en los servicios de FNAC... Méndez Álvaro, en la estación de bus [...] esto son cosas que uno escucha”* (Maurice, 32). Otras veces se “descubren”, como en el relato de Ismael, por la misma relación de vecindad con esas zonas de cruising: *“un día que fui a correr... porque yo vivo cerca de la Casa de Campo”* (Ismael, 33). Por otra parte, la densidad de esta sociabilidad sexual en los lugares de encuentro está sujeta a menudo a las distintas franjas horarias de la jornada. A medida que oscurece y coincidiendo con el final de la jornada laboral aumenta el número de usuarios, como apunta Rafael: *“en cualquier momento, a cualquier hora... hombre, por supuesto que cuando va anocheciendo pues hay más, pero... a cualquier hora ya te digo... claro, por la noche es cuando más gente viene, porque la gente también sale de trabajar... ves a la gente que viene directamente a eso”* (Rafael, 48). También varían a lo largo de la jornada las categorías de sujetos que frecuentan estos lugares de encuentro, como señala Norberto a propósito de sus edades: *“aquí viene gente con aspecto deportivo, si vienes por la mañana ves mucha gente mayor... y por la tarde, pero si vienes por la noche ya la gente es más joven, gente mayor por la noche casi no se... sí hay algunos, pero casi no se... por la noche la gente es más joven... gente entre 20 y 40 años, por la mañana tú ves a gente de hasta 70 años, viejitos... [E.- ¿Que entienden?] (asiente con la cabeza) que no pueden casi ni caminar, macho, y por ahí saltando [los setos]... sí, de verdad, no se pueden ni tener en un pie”* (Norberto, 43). Sobre todo en las zonas de cruising que están más expuestas a la intemperie, y por tanto sujetas a la estacionalidad climatológica, puede apreciarse una mayor variabilidad en sus usos como lugares de encuentro sexual a lo largo del calendario anual, contrastando la época de primavera-verano con la de otoño-

invierno. Así, en otoño-invierno la afluencia es menor: *“también date cuenta que ahora es invierno y joder que hace un frío que te... que también por eso ahora no voy tanto”* (Ismael, 33); y ésta aumenta en primavera-verano: *“cuando hay mejor tiempo la gente viene más, y se está hasta más tarde [...] sobre todo en la época de verano”* (Norberto, 43).

Por último, en la medida en que estos lugares de encuentro se van constituyendo por su relación de subordinación con la red comercial de locales sexuales, aparecen representados cada vez más en clave de una sexualidad degradada y degradante, “marginal” o “de viejos”, de una forma coherente con las descripciones que los presentan como espacios “peligrosos” o “inseguros”. El carácter periférico de estos lugares les otorga, como en el relato de Ramón, la categoría de espacios “marginales” respecto a las lógicas dominantes del “ambiente”: *“lo que es la Plaza del Rocío, conocer los cines, conocer la estación, yo todo aquello lo he conocido... y yo ahí he follado como un loco [...] digamos que eran también barrios marginales”* (Ramón, 32). No es infrecuente que para muchos sujetos estos lugares aparezcan vinculados a una sexualidad “sórdida” o “asquerosa”, como relata Guillermo a propósito de una zona de cruising en su ciudad de origen: *“había una zona de cruising, que es al lado del río, entonces iba ahí, pero era asqueroso... porque era como un mercado de carne al aire libre... gente mayor... e iba con gente... no sé, tíos que le dejaba la novia, el marido, curas, gente mayor, catedráticos, profesores... todos ahí follando en los matorrales, y era un poco asqueroso, la verdad... era la única referencia que había en León”* (Guillermo, 31). Tratándose de lugares geográficamente periféricos, y con un estatus subordinado respecto a las lógicas dominantes del “ambiente”, en estas descripciones aparecen a menudo elementos que remiten a una inseguridad difusa respecto a las agresiones homofóbicas o de la mera delincuencia común (“atracos”, “robos”): *“sobre todo hay que tener mucho cuidado por la noche porque hay atracos también aquí... en el momento en que anochece... pues ha habido atracos”* (Rafael, 48); o también en la siguiente referencia de Norberto: *“dicen que el parque es inseguro, a mí nunca me ha pasado, y no lo sé, pero que vienen a robar también y esas cosas... sobre todo los marroquíes... [E.- ¿Sí?] sí, vienen en grupo... y atracan... [E.- ¿Has conocido directamente algún caso?] una vez que estaba acá, hace como un año, me pareció que por ahí estaban atracando y yo vi las locas saliendo por ahí... gritando que las estaban atracando”* (Norberto, 43).

Estos procesos de dualización de los mercados expresan más particularmente una polarización de los actores en posiciones diferenciadas como consecuencia de distintos procesos de acumulación del capital corporal y de diversas estrategias para hacerlo valer como mediador del intercambio sexual, a partir de unos *habitus* de clase compartidos que se concretan en unos estilos de vida sexual específicos. Debido a ello se vuelve perentorio analizar los mecanismos específicos de cierre sexual, es decir, los dispositivos de regulación de la concurrencia y la competencia sexual que actúan en las distintas segmentaciones de los mercados de estas economías del trueque, determinando las preferencias sexuales de los sujetos y, particularmente, la selección de sus espacios de sociabilidad sexual –que es otra forma de designar a las inversiones que los sujetos hacen de sus capitales

corporales en los distintos segmentos de los mercados del trueque sexual, en función de las expectativas de rentabilidad sexualmente esperadas. Estos procesos de regulación sexual al interior de las economías del trueque sexual se derivan de la acción de ciertos dispositivos, como el *dress-code* o código de etiqueta en los locales del “ambiente”, que actúan precisamente a partir del efecto disyuntivo del capital corporal en el seno de la comunidad sexual, es decir, de su virtualidad para operar como un dispositivo de estratificación de ese grupo, como un símbolo de membrecía y un fetiche tanto como un estigma en el marco de las divisiones sociales más amplias que dividen a la comunidad sexual. Las determinaciones recíprocas de la posición de los sujetos en el campo de las relaciones económicas de producción ligada a sus posicionamientos respecto al campo sexual establecen un orden de condiciones y condicionamientos sociales que determinan el rango de posiciones posibles de los sujetos en los mercados de estas economías sexuales. En consecuencia, una descripción de estos procesos de dualización de los mercados del trueque sexual, y con ello de la fragmentación de la comunidad sexual en una diversidad de escenas y actores diferentes y diferenciados, no puede dejar de tomar en consideración la acción conjunta de los determinismos de clase social y las divisiones por capital corporal que sitúan a los actores en categorías social y sexualmente contrapuestas.

Vale la pena detenerse, aunque sea esquemáticamente, en la acción de estos dispositivos de regulación de la concurrencia y la competencia que funcionan diferencialmente en los distintos sectores de los mercados de estas economías del trueque sexual, donde confluyen de una forma característica las divisiones de clase más amplias y las restricciones por el capital corporal en los lugares de encuentro. Por ejemplo, el precio de acceso al local (“entrada”) o de las consumiciones (“copa”) operan como mecanismos de reclutamiento en las diferentes escenas del “ambiente” y representan, sobre todo para los sujetos con menor poder adquisitivo, mecanismos de cierre sexual, obstáculos a su libre circulación en estos espacios de sociabilidad sexual donde se produce una selección de las clientelas en función de sus niveles de renta: *“pues para ir a otros lugares uno tiene que tener dinero... hay otros sitios, por ejemplo están los bares, y las saunas... me entiendes... y tal vez aquí [en el parque] uno está tranquilo... y viene mucha gente, entonces la pasas bien... y estás en el parque, y luego uno coge su camino y se va para su casa”* (Norberto, 43); o en esta sentencia de Maurice: *“la única especialización es que los bares gays son muy caros... cuando te piden 5 euros por una cerveza, lo siento pero es mucho dinero”* (Maurice, 32); o bien cuando Felipe comenta en relación con los locales de “ambiente” que *“cuando yo empecé a salir no era tan fastidioso entrar en los locales como ahora, que te cobran entrada por nada”* (Felipe, 35).

En una comparación espontánea entre los locales de la red comercial y las zonas de cruising, Ismael presenta de una forma muy elocuente y sintética el rango de procesos sociales que subyacen a la acción de estos dispositivos de regulación sexual en las economías del trueque, a saber, los diferenciales de capital corporal (“códigos

corporales”), de poder adquisitivo o renta (“pelas”/“gratis”) y de estilos de vida sexual (“no les gusta salir de noche”): *“en la Casa de Campo va muchísima gente que está fuera del armario, lo que pasa es que no le gustan los lugares... no le gusta el ambiente entre comillas por... bien por los códigos corporales que hay allí –porque allí no ligan–, bien por el tema de las pelas, o bien porque simplemente no les gusta, no le gusta salir de noche o lo que sea, entonces la Casa de Campo se convierte en un espacio donde puede conocer gente, donde puede mantener relaciones sexuales, donde es gratis y ya está... pero que está fuera del armario”* (Ismael, 33). Su relato no puede comprenderse al margen de sus intentos por mostrar una visión alternativa, e incluso contra-hegemónica, respecto a los lugares y valores del “ambiente”. Aunque no de una forma automática, sobre la base de las relaciones desigualitarias por razón de capital corporal (“no sean guapetes, altos y fuertes”) y, en consecuencia, desde posiciones subordinadas en el campo sexual (“no sean de Chueca”) los sujetos tienden a establecer afiliaciones disidentes respecto a la homonormatividad del “ambiente” (“ser normal”), a partir de las cuales se pueden interpretar estas preferencias por lugares geográfica y simbólicamente periféricos: *“puede ser que no sean guapetes, altos y fuertes o no sean de Chueca pero que estén fuera del armario, que eso yo también lo he encontrado, que hay gente que tú ves... que es normal, que no le tira el rollo Chueca, pero precisamente porque no lleva el rollo Chueca, físicamente, de forma de vestir, pues vienen a la Casa de Campo”* (Ismael, 33). Estos “gustos” o preferencias en relación a los lugares de encuentro están en consonancia con las expectativas, grupalmente inducidas, de rentabilidad del capital corporal en dichos espacios, es decir, de las posibilidades diferenciales que los lugares de encuentro sexual ofrecen a los sujetos para hacer valer sus propios capitales corporales en el seno de estos mercados dualizados de las economías de trueques sexuales.

Quizá en el ámbito de los locales de “ambiente” el *dress-code* o código de etiqueta represente mejor que cualquier otro aspecto el tipo de determinaciones recíprocas entre los capitales corporales de los sujetos y estos dispositivos de regulación sexual que dualizan las economías del trueque, en el marco de una especialización de los mercados centrales ligados al “ambiente de Chueca”. A través del *dress-code* se expresa el carácter simbólico y el valor adscriptivo de las configuraciones específicas del capital corporal (“participar estéticamente”), que se incorporan no sólo como criterios de reclutamiento y símbolos de pertenencia o membrecía de grupos específicos dentro de la comunidad sexual, como los bares de “osos” o de “leathers”, sino como dispositivos de cierre sexual y, por tanto, de regulación de la competencia sexual en estos sectores particulares y fuertemente particularizados de las economías del trueque sexual (“comunidad”, “clan”): *“éste es un sitio donde se está dentro de una comunidad que se convierte en una especie de clan, no voy a decir secta, pero sí una especie de clan, entonces tú estás en la puerta decidiendo quién entra en el clan y quien no entra en el clan... se puede ser justo, se puede ser injusto... lo del dress-code, en realidad, se suele decir que el hábito no hace al monje... lo del dress-code es la única forma legal, la única forma de saber que la persona ha puesto algo de su parte para participar estéticamente, para que los demás sepan efectivamente que vas a participar de esto”* (Eduardo, 38).

En este relato de Eduardo el “dress-code” se presenta tanto como una condición de la participación en y la identificación con una escena o *script* sexual⁵⁰, como un mecanismo de cierre sexual de la “comunidad”, es decir, como una forma de reclutamiento/exclusión a partir de la composición del capital corporal de los sujetos. De esta forma se producen afiliaciones grupales en torno a sectores específicos de los mercados sexuales (“leathers” o BDSM), donde prácticas de consumo, corporalidad, relaciones de género y estilos de masculinidad (“búsqueda de la masculinidad”), se combinan en un complejo dispositivo de regulación de los mercados sexuales al interior de los locales, como describe Eduardo a propósito de los criterios de etiqueta que regulan el acceso al bar de “leathers” que regenta: *“y claro, entonces ahí entran en conflicto los distintos objetivos [del BDSM], las distintas formas de verlo de cada uno... como yo siempre he pensado que es la búsqueda de la masculinidad, independientemente del grado de masculinidad que se tenga... a mí me ha pasado que me viene un señor, que a mí me ha encantado, así con pinta de brutote y tal, que viene a lo mejor con la camisa de flores y un collar, entonces le digo ‘Pues mira, este local es de esta estética, por favor, te animamos a que participes... pues trayéndote algo... un pantalón vaquero y una camiseta negra’, por ejemplo, el tipo pues pasa... pero hay mucha gente que a lo mejor son más afeminados... o que están empezando, que están descubriendo, que no saben realmente y tal, pero que se han ido a una tienda y se han gastado un dinero y se han comprado un chaleco de cuero... pues yo pienso que esa persona ha hecho un esfuerzo y esa persona ha demostrado que lo que hay dentro es su fetichismo, no es que pasaba yo por aquí, a ver qué hay, tengo yo curiosidad... entonces a esa persona yo la he dejado entrar”* (Eduardo, 38). A propósito de estas relaciones de género y, particularmente, de los estilos de masculinidad que configuran el capital corporal de los actores (“brutote” frente a “afeminado”) se establecen criterios clasificatorios de inclusión/exclusión en las diferentes escenas sexuales que aparecen sobredeterminados por las lógicas de distinción estética que particularizan, y con ello fragmentan, la comunidad sexual.

Particularmente, el *dress-code* resulta muy expresivo de estos lenguajes privados altamente sofisticados que segmentan la comunidad sexual en sectores particularizados, cuya adquisición es fundamental para la sociabilidad de los actores en estos lugares de encuentro, como el “código de pañuelos” que describe Álvaro en el contexto de las “fiestas de sexo”: *“el bolsillo izquierdo del pantalón o anudado al lado izquierdo es que eres activo y lo que quieras... y si lo pones en el lado derecho es que eres pasivo... esto es muy cómodo [la muñequera] porque yo me lo voy cambiando, o a veces me pongo los dos, digo ‘Hala, venga’... (risa)”* (Álvaro, 37). En la escena sexual de los “bares de osos y gordos” que frecuenta Cristóbal se hacen sentir igualmente estos efectos disyuntivos que tienen las relaciones de capital corporal entre los sujetos, condensadas paradigmáticamente en el *dress-code*. Para Cristóbal, el papel central del capital corporal en estos mercados sexuales, y más cuanto mayor es su especialización, se presenta como un objeto crítico que aparece, por una parte, inscrito en sistemas de clasificación (“delgado/gordo”) y, por otra, como dispositivo de reclutamiento/exclusión

⁵⁰ En referencia a Gagnon (2008).

en las escenas del ambiente ("cumplir los requisitos"). Reveladores de relaciones de edad y género características, los aspectos expresivos de la corporalidad, como ir "vestido de una determinada manera", se modulan diferencialmente en los distintos mercados de las economías del trueque sexual. Las configuraciones específicas del capital corporal expresan las afiliaciones sexuales de los sujetos a través de símbolos de membrecía en estado incorporado, como las "camisas de leñadores", la "barba", el "pelo", la "barrigota". En el relato de Cristóbal no pasa desapercibida una forma de violencia derivada de estas lógicas "encasillantes" que lo postergan sistemáticamente a posiciones subordinadas, debido justamente a la fuerte competencia en razón del capital corporal que tiene lugar en estas escenas sexuales: "*los gordos son terribles, son los más xenófobos de todos los que hay*" (Cristóbal, 49).

III. El trueque sexual como regla de intercambio

Las economías de *trueques sexuales*, al constituir propiamente un circuito de intercambios de *sexo por sexo* descentralizado y despersonalizado, hacen circular los capitales corporales en el seno de sistemas de prestaciones y contraprestaciones preferentemente sexuales. El principio de deseabilidad sexual actúa aquí en el sentido de articular los capitales corporales de los actores como objetos privilegiados de intercambio, como aquello que media la circulación de las prestaciones sexuales entre ellos. Para comprender la manera en que se establecen las equivalencias entre las cosas intercambiadas, es decir, el modo en que un agente sexual participa en este circuito particular de transacciones como un dador y receptor legítimo de prestaciones valiosas y valoradas, es preciso interpretar esta forma de intercambio sexual no tanto como la relación entre personas totales consideradas en su totalidad, sino entre sujetos que son interpelados en tanto agentes sexuales en función del valor de cambio de sus capitales corporales. Son justamente los valores relativos de estos capitales corporales los que, definiendo principios de subjetivación y a la vez posiciones objetivas en el campo sexual, actúan como mediadores de las prestaciones sexuales que los sujetos intercambian en el seno de este sistema colectivo de trueques sexuales.

Si bien estas relaciones de equivalencia entre capitales corporales organizan los intercambios de trueques sexuales, ¿con quiénes se establecen específicamente estas prestaciones y cómo se representa una determinada alteridad sexual que se piensa y se siente como la contraprestadora *natural* del intercambio? Desde la perspectiva de los sujetos, éstos se relacionan entre sí y establecen entre ellos un tipo de comercio sexual que se inscribe en el seno de un agente colectivo, lo que parafraseando a Pollak podemos calificar propiamente como un "*corps collectif jouissance*"⁵¹, una *comunidad sexual de pares*. Más particularmente, las relaciones

⁵¹ Véase Pollak (1982).

de intercambio se dan entre los sujetos que participan al interior de sectores específicos de esta comunidad sexual, según las equivalencias de capital corporal y sobre la base de una afinidad de *habitus* sociales y de estilos de vida sexual compartidos—así las diversas segmentaciones de los mercados del trueque sexual: bares de “osos” y “leathers”, clubs de sexo, saunas, zonas de cruising, etcétera. De modo que en un sistema donde la circulación de prestaciones sexuales está mediada por la relación de equivalencia entre los capitales corporales de los sujetos, el intercambio se produce entre actores que se reconocen como semejantes en tanto encarnan en la escena sexual una especie de capital corporal generacional y grupalmente acumulado y compartido.

En la medida en que el vínculo sobre el que se traban estos intercambios se cifra en clave estrictamente sexual, a partir de un reconocimiento sexual del otro, y por tanto a partir de su conocimiento parcial, los compañeros son relativamente intercambiables al interior de una escena sexual específica. Lo que circula dentro de esta comunidad de pares son las prestaciones sexuales que unos actores intercambian con otros en razón de una equivalencia de sus capitales corporales, reduciendo en esta operación la totalidad de la persona a un *homo sexualis*; es decir, representando al otro como un semejante con quién se puede intercambiar prestaciones sexuales de acuerdo a una relación de equivalencia por razón de su capital corporal y, en tanto es así representado, redobla la experiencia de un vínculo sexualmente interesado pero vivido sin más obligaciones. Restrindiendo en esta operación la corresponsabilidad con el otro, el encuentro sexual se describe más apropiadamente en términos de una complicidad sexual vivida desde cierto distanciamiento que introduce un grado variable de impersonalidad en los intercambios. Al no involucrar más que el plano sexual de los actores, la economía del trueque sexual se presenta como una “sexualidad de grupo donde el individuo se funde en un *corps collectif jouissant*, relegando a un segundo plano la individualidad de los *partenaires*”⁵². Un rasgo característico del funcionamiento de esta economía sexual es que en ella se da una separación de la afectividad, expresada en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, respecto a la gratificación sexual. En la lógica de estos intercambios, a menudo representada por los actores en términos de “juego” o “experimentación”, hay una voluntad expresa de desproveer de sentidos *románticos* el intercambio sexual, una intención de desconectar las implicaciones afectivas y emocionales de la misma prestación o relación sexual, de forma coherente con esa representación de la alteridad en clave sexual. Esta división entre lo afectivo y lo sexual, y la voluntad manifiesta de eximir la prestación sexual de las obligaciones afectivas con el otro que la invocación al “juego” sólo viene a reforzar, revela el primado de la misma prestación sexual como objeto privilegiado del intercambio. En pocas palabras: puede decirse que el trueque de prestaciones sexuales constituye una economía donde,

⁵² Véase Mendes-Leite/Busscher/Proth (1999).

circunscribiendo el vínculo que articula los intercambios a sus implicaciones puramente sexuales, la práctica sexual se presenta y representa como el principio y el fin de la participación de los sujetos en estos mercados sexuales.

Las representaciones de los actores sobre las economías de trueques sexuales tematizan consistentemente esta centralidad de la práctica sexual como bien privilegiado del intercambio, que se define por oposición a otras obligaciones y expectativas sociales (“casa”), constituyendo así un marco de actividad hasta cierto punto definido como extraordinario (“salida”, “momento determinado”): *“pues una salida de practicar lo que quieres practicar en un momento determinado y rapidito y ya está, a la ligera... sin ningún problema... porque a lo mejor en otros sitios no lo tienes, incluso en tu casa muchas veces”* (Rafael, 48). Desprovisto de otras obligaciones que no se circunscriban al mismo intercambio sexual (“rapidito”, “a la ligera”), la economía del trueque pone en circulación prestaciones y contraprestaciones sexuales entre los sujetos sobre la base de una relación de intercambio concebida por y para la práctica sexual misma. Cuando Álvaro, refiriéndose al tipo de encuentros sexuales que mantiene en el circuito de locales que frecuenta en el “ambiente”, describe estos espacios como *“sitios a los que vas a follar... es lo que son”*, o adonde *“solamente se va por sexo”*, representa esta economía de trueques como un intercambio de prestaciones sexuales que define el conjunto de los comportamientos y las interacciones a su alrededor, es decir, que configura una escena sexual específica: *“la gente va a lo que va”* (Álvaro, 37). En la medida en que se trata de una economía articulada por y para la práctica sexual, la obligación de dar y recibir, y particularmente de dar tanto como se recibe, se resuelve simultáneamente en el propio desarrollo de la práctica (“aquí te pillo, aquí te mato”), y estos dos momentos temporales que, en palabras de Mauss, el “trueque unifica”⁵³ se expresan a través de operadores simbólicos que describen esta brevedad del intercambio como la temporalidad propia del trueque sexual, como se desprende del relato que hace Ramón de sus encuentros sexuales: *“siempre ha sido sexo muy rápido... de aquí te pillo, aquí te mato... de bajarte los pantalones y poco más”* (Ramón, 32).

Solidariamente a esta centralidad de la práctica sexual en el intercambio, que unifica en torno a ella los dos “momentos temporales” que constituyen la obligación de dar y de recibir⁵⁴, las representaciones sobre la alteridad sexual con la que se interactúa se cifran en clave de sus significaciones puramente sexuales, a menudo expresadas como la experiencia de un encuentro impersonal marcado por el anonimato de las interacciones: *“el ambiente homosexual es muy superficial, muy de ji-ji-ja-ja, de follar rápidamente y ni saber tan siquiera el nombre”* (Emilio, 53). En el marco de esta economía del trueque sexual, los intercambios de prestaciones y contraprestaciones aparecen desprovistos de lo cabría calificar como la ideología del *amor romántico*, entendida como una relación sexual articulada a partir del conocimiento y reconocimiento mutuo de los sujetos (“amor”). En este sentido, lo característico de esta economía de trueques sexuales reside en el hecho de que no se da tal reconocimiento entre los agentes del intercambio

⁵³ Véase Mauss (2009:147).

⁵⁴ Véase Mauss (2009: 146-147).

(“desconocido”, “no significa nada para uno”), sino más bien un intercambio de *sexo por sexo* entre agentes que son interpelados a partir de una valoración puramente sexual de sus respectivos capitales corporales: “*siempre es [con] gente desconocida, gente que no significa nada para uno*” (Manuel, 36). En el siguiente relato de Daniel se aprecia muy claramente el rango de las interacciones establecidas en el marco de esta economía de trueques sexuales donde los intercambios ocurren, no entre personas conocidas y reconocidas como tales, sino más bien entre sujetos hasta cierto punto intercambiables en el marco de esa alteridad grupal que constituye la comunidad sexual de pares, esa *asamblea sexual* de hombres que se congrega en un momento determinado en torno a una escena sexual específica: “*si quieres follas y si no... te follas a otro... si es que hay mucho... [...] vas como un poco más al sexo, a buscar... no vas como pensando a ver si encuentras [un novio]... para follar no te fijas tanto, como que te da más igual [...] con que te guste un poco, algo, tal... y ya, con que te guste un poco algo ese... pues ya dices, con este mismo yo me lo monto y ya está*” (Daniel, 32).

Sobre la base de un sistema de preferencias sexuales que antepone la consecución del intercambio sexual a otro tipo de consideraciones (“que te guste un poco”, “no te fijas tanto”), se produce esta forma específica de economía sexual que se concibe por y para la práctica sexual, envolviendo en sus lógicas de intercambio a agentes que se presentan y representan en calidad de participantes de esta comunidad sexual. Siendo esta comunidad el marco de referencia de las interacciones sexuales, no es infrecuente que la circulación de prestaciones y contraprestaciones involucre a los actores a través de formas grupales de intercambio, lo que Álvaro califica como “sexo en grupo” o “bollo de gente”, en el contexto de los locales comerciales del “ambiente”, o Norberto en las zonas de cruising donde, en función de las posibilidades del espacio, “*a veces están grupos... yo he visto hasta seis, siete... unos con otros*” (Norberto, 43). Se vuelve igualmente posible en este contexto diversificar los encuentros sexuales con sujetos diferentes en una misma visita a estos lugares de “ligue”: “*puede ser una vez, pueden ser tres... puede ser con este o con el otro, ahí depende de las apetencias de uno*” (Gabino, 36). Por tanto, esta colectivización de las prestaciones en el seno de la comunidad sexual de pares lleva implícita como posibilidad la superación de la díada como único marco de representación sexual (más propio de la economía de los dones sexuales), definiendo un escenario de interacción donde los actores, en calidad de participantes de una comunidad sexual, están “todos a lo mismo”, donde “no hay egoísmos” y “todo el mundo interactúa” (Álvaro, 37).

Las prestaciones y contraprestaciones que circulan en estas economías del trueque sexual constituyen propiamente un modo de intercambio que se consume en la misma práctica de su producción. Al quedar desprovistas de cualquier elemento que vincule a los actores unos con otros más allá de esta circulación de prestaciones sexuales, las representaciones sobre el *amor romántico* pierden su significación en el marco de estas lógicas de intercambio, eximiendo la relación sexual de las connotaciones de un vínculo duradero y centrado en la díada sexual o

“pareja”⁵⁵. Como consecuencia de esta separación de la práctica sexual respecto a sus significaciones afectivas y ceremoniales, y en contraste por tanto con los sistemas de intercambio de dones sexuales, en las economías de trueques se produce una doble operación: por una parte, la colectivización de estas prestaciones en el seno de una comunidad sexual, cuyo reverso es la *descentralización* de esta circulación de prestaciones sexuales respecto a una díada sexual o “pareja”; y, por otra parte, una significación y valoración en clave estrictamente sexual de esas alteridades con las que se intercambia en estos mercados, lo cual comporta la *despersonalización* del otro en la medida en que el interés mayor de la interacción reside en la misma práctica sexual, es decir, en el intercambio de prestaciones sexuales con una alteridad sexualmente reconocida pero, por ello mismo, sólo parcialmente conocida.

Al constituir su especificidad en torno a la colectivización de prestaciones sexuales al interior de una comunidad de pares y, de este modo, al incluir a los sujetos en tanto participantes de esa comunidad sexual, las economías de trueques incentivan una lógica de prestaciones y contraprestaciones sexuales que se define por unas expectativas que anteponen la gratificación sexual respecto a la imbricación del intercambio en el marco de una relación de conocimiento y reconocimiento mutuo (“amor”). El corolario que puede extraerse es que estas economías de trueques sexuales llevan implícita en sus lógicas la posibilidad de un desplazamiento de la centralidad de la díada sexual como única relación sexualmente posible, y en consecuencia una relativización de la ideología del *amor romántico* que constituye el parámetro de intercambio más propio de una economía de los dones sexuales –por ejemplo, mediante diversas versiones de sexo en “grupo”, “melée”, “orgía”, “trío” que rompen el principio de exclusividad sexual sobre el que descansan los intercambios de dones sexuales en el seno de la díada sexual o “pareja”.

A menudo las prácticas y representaciones que dan cuerpo a estas economías del trueque sexual se producen explícitamente en oposición a los esquemas de prácticas y sentidos asociados a otras formas de economía sexual, como los sistemas de intercambio de dones sexuales: “*cada persona va a lo que va, eso tampoco es una cosa tan profunda, que se están mirando a la cara ni nada de eso... después de que se da, punto... y ya... es sexo, absolutamente, absolutamente... echarse su polvo*” (Gabino, 36). Emerge así en los discursos una narratividad que pone el énfasis en una idea de la relación sexual que se concibe expresamente en contraposición a los sentidos asociados al “amor” o la “pareja”. En este relato de Gabino “echarse su polvo” condensa un universo de prácticas y significaciones sexuales (trueque) que cobran sentido en oposición a otras formas de intercambio donde “mirarse a la cara” remite la práctica sexual a una circulación más amplia de prestaciones totales (don). Entre las economías del trueque y del don se da una serie de oposiciones análoga a la que contrapone en el

⁵⁵ En relación con la *ideología del amor romántico* véase Hochschild (2008) e Illouz (2009).

imaginario de estos sujetos lo “superficial” a lo “profundo”, expresando de otra manera esa forma particular que adopta la vinculación de los actores en estas economías de trueques sexuales caracterizadas por la inmediatez y la centralidad sexual de las prestaciones dadas y recibidas: *“el sexo que más he practicado yo, el 90%, ha sido sexo rápido... como te decía, eso de aquí te pillo, aquí te mato, y hala, hasta luego... o sea, no ha sido un sexo de decir ‘Ay, nos tiramos toda la noche en la cama’... no... yo he ido a lo práctico”* (Ramón, 32). Para Ramón “lo práctico” expresa la orientación de sus inversiones sexuales hacia una economía de trueques sexuales, frente a la “cama” como el espacio por antonomasia de los intercambios de dones en el seno de la “pareja”.

En el mismo sentido se expresa Adrián a propósito de un “ligue” con quien mantuvo una serie de encuentros ocasionales, reflejando además la flexibilidad relativa de ese lapso temporal dentro del cual se establece una relación provisional de trueques sexuales: *“estuvimos tonteando, viéndonos... pero no, no estuvimos manteniendo nada que ver con una relación de levantarme en la cama de otra persona, eso no, ni que me preparara una amorosa taza de té... no sé, hay de todo en este mundo, pero eso no”* (Adrián, 31). Aun cuando pueda darse una repetición de encuentros, las representaciones del vínculo que articulan las relaciones de trueque sexual se definen por oposición a otros vínculos más estables y duraderos (pareja y amistad), y por ello totales, pues a través de ellos se implican las personas como totalidades (“amorosa taza de té”). En Adrián la orientación de sus inversiones sexuales hacia una economía del trueque aparece marcada por la neutralización de sentidos románticos respecto a las prestaciones dadas y recibidas en este marco de interacción, así como la anulación de las expectativas ligadas a una perpetuación del vínculo más allá de la relación de intercambio sexual, ya sea en forma de amistad: *“cuando voy a un sitio, voy a follar, y más amigos no quiero”*; o bien de pareja: *“cuando tengo un contacto esporádico sexual, no... no... no idealizo, ni romantizo, ni preveo, a lo mejor, ‘Ah, pues podía ser un amante fantástico, o un novio’, no... es lo que es en ese momento y punto”* (Adrián, 31). Estas inversiones sexuales orientadas a una economía del trueque aparecen frecuentemente ligadas a un imaginario donde las representaciones sobre el “amor” tienden a banalizar (“idealizar”, “romantizar”) esa economía de dones sexuales donde los actores se relacionan conociéndose y reconociéndose mutuamente (“novio”), cuando no a negarla como posibilidad: *“esa idea estúpida de buscar un novio”* (Adrián, 31).

Al orientar las inversiones de su capital corporal hacia estas economías de trueques sexuales, el actor mismo se incluye como agente sexual toda vez que participa en este circuito colectivizado de intercambios que anima la vida dentro de la comunidad sexual de pares. Vivida desde un sentimiento de relativa impersonalidad, justamente es en esta forma colectivizada de intercambio sexual donde la *personalidad* se disuelve como parte agregada de esta comunidad. A menudo cifrada en clave de “sexo anónimo”, “rápido”, “con desconocidos”, la regla de intercambio que rige en estas economías de trueques sexuales articula este comercio ritualizado de *sexo por sexo* a partir de las relaciones de equivalencia entre los capitales corporales de los sujetos, regulando bajo este principio la

circulación de prestaciones y contraprestaciones sexuales entre ellos. Particularmente, el trueque sexual se organiza según el principio de *quid pro quo* (“dar y recibir”) y, en la medida en que se orienta por un tipo de inversiones sexuales que aspira con cada intercambio a obtener una contraprestación equivalente a la prestación ofrecida, el “orgasmo” (o “correrse”) establece un límite claro a la duración y continuidad del intercambio; es lo que Pollak denomina, por lo demás simplificando el alcance teórico de su propio modelo, una economía de “trocs d’orgasme contre orgasme”⁵⁶. En definitiva, lo que se da en estas economías de trueques sexuales es propiamente, siguiendo la tipología de Sahlins, una *reciprocidad equilibrada*⁵⁷ entre agentes sexuales que, al reconocerse como semejantes en virtud de la equivalencia de sus capitales corporales, participan en un circuito colectivizado de intercambios de prestaciones y contraprestaciones sexuales.

El orgasmo (“correrse”, “eyacular”) constituye muy a menudo el horizonte esperado del encuentro sexual y delimita el alcance de ese vínculo que con carácter provisional se establece tácitamente en estas prestaciones sexuales: “*sí, es una cosa que uno agarra en el momento hasta que eyacula y después se va cada uno por su lado... nunca más lo ves, o si lo ves, es como si no lo conocieras*” (Manuel, 36). En el relato de Manuel expresiones como “cada uno por su lado” o “como si no lo conocieras” son reveladoras de estas limitaciones que estamos señalando a la hora de llevar el vínculo de intercambio más allá del encuentro sexual y, particularmente, de las limitaciones que establece el orgasmo a las vinculaciones entre los actores. Estas restricciones del vínculo sexual se comprenden mejor una vez inscritas en una esfera de prácticas y significaciones sexualmente diferenciada de la circulación de los bienes afectivos, en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, como el “amor”, reforzando así una experiencia del intercambio sexual exenta de compromisos u obligaciones más allá de lo exigible justamente en una relación de trueque sexual, esto es, de la expectativa de devolución de las prestaciones sexuales recibidas: “*vas a lo que vas, y punto... y no buscas más... vas, estás, si encuentras algo que te llama la atención, estás con ese tío, te corres, y hala, hasta luego Lucas... si te he visto no me acuerdo*” (Ramón, 32). En la medida en que la misma práctica sexual articula las obligaciones de dar y de recibir, dando a este vínculo la forma misma del intercambio sexual, estos encuentros se caracterizan por su brevedad, reforzando con ello los sentidos y sentimientos de anonimato o impersonalidad comúnmente asociados a estos intercambios: “[E.- *¿Cuánto suele durar el encuentro?*] yo, por ejemplo, pues yo casi no me demoro nada... 5-10 minutos, más no” (Gabino, 36).

Otra forma de comprender la naturaleza del vínculo que articula esta economía de trueques sexuales es considerando la independencia que conservan los actores para disolver, con la misma autonomía con la que fue establecida (“es tu decisión”), una relación de intercambio que en un momento determinado se percibe como fallida o que rompe las expectativas ligadas al encuentro por parte de alguno de los actores: “*diría yo que la palabra no es obligado porque cuando no se está a gusto tranquilamente se deja, se corta, la relación se corta... así sin más, sin mediar palabra, ya, caminas, estás aquí y sales caminando hacia allá... ya, no pasa nada, es tu decisión*” (Gabino, 36). La relación

⁵⁶ Véase Pollak (1982).

⁵⁷ Véase Sahlins (1972).

de intercambio se presenta como exenta de obligaciones, pues “la palabra no es obligado”, y en ella los actores al acordar su participación en estos circuitos colectivizados de prestaciones sexuales quedan tan libres como antes, como lo expresa con meridiana claridad Ismael cuando describe esta situación de “ligue” en contraste con el marco de las relaciones heteronormativas: *“siempre existe la posibilidad de que tú digas sí o no, y si dices no es que no, y si dices sí es que sí... cosa que yo no sé en los sitios heterosexuales si... si cuando una tía le dice a un tío ‘No’, el tío entiende que no o sigue dando el coñazo... y en estos sitios es facilísimo, o sea tú dices que no y es que no, y ya está, y punto, y la persona te deja de dar el coñazo”* (Ismael, 33).

Esta autonomía del sujeto dentro de las interacciones del trueque sexual, y la revocabilidad siempre posible de la relación de intercambio, aparecen muy detalladamente descritos en el siguiente relato de Ismael a propósito de encuentros fallidos en el marco de la sociabilidad que se da en locales y zonas de cruising: *“sí hay gente que me entró o a la que yo entré en estos sitios de encuentro sexual y no... no he tenido sexo... vamos, que si tú no quieres no lo tienes [...] pues dices... ‘¿Sabes qué?, que mejor lo dejamos’... y ya está, te vas y listo... y es algo que a mí me ha pasado, que hay gente que me ha dicho eso por otras cosas, por algo de mí que no les mola o que yo he hecho, o sea que normalmente no es algo que te siente mal [...] yo intento hacerlo más o menos que no quede fatal, pues... por ejemplo... le metes la polla en el calzoncillo, lo cierras, te metes tú la tuya, y haces así... [chocando la palma de las manos] y hasta luego... ‘¿Te importa que lo dejemos?’... sin decirlo bruscamente... o sea, lo puedes decir... hablando...pues mira que no y no pasa nada y ya está... y te vas y buscas otro”* (Ismael, 33). O, por ejemplo, cuando pregunto a Norberto sobre este extremo: *“uno se retira, y no, no quiero más... [E.- ¿Y no protesta el otro?] ¿por qué va a protestar?, si uno no quiere, no quiere, y ya está”* (Norberto, 43). Al proyectar en la formulación de la pregunta todo un universo de prenociencias sexuales hasta cierto punto contrarias a esta economía del trueque (“¿y no protesta el otro?”), la respuesta de Norberto expresa esa sorpresa que implica la expectativa de un compromiso o corresponsabilidad fuera del marco de una complicidad orientada a la gratificación sexual, poniendo de relieve la naturaleza de un vínculo sexual que une sin comprometer la individualidad de los sujetos.

La forma de vinculación entre los actores que participan en estas economías, que compromete sin obligar, es solidaria con un sistema de intercambios sexuales que emerge en virtud de las equivalencias que se dan entre los capitales corporales de los actores y donde prima la prestación sexual como bien intercambiado, es decir, como lo auténticamente valioso y valorado. Cuando se interpreta este tipo de vinculación sexual como una forma de vínculo débil⁵⁸, se corre el riesgo de restar fuerza explicativa a un tipo de interés sexual que, al presentarse desprovisto de cualquier voluntad de perpetuar el vínculo más allá del intercambio sexual, redobla la implicación del actor en tanto agente sexual en las transacciones que se ponen en juego dentro de estas economías. De este modo, los actores participan en esta circulación de prestaciones movidos por un interés principalmente sexual que, articulándose en el seno de una comunidad sexual de pares, busca en su relación con esa alteridad difusa a la vez la satisfacción del placer individual y la

⁵⁸ Para una consideración más extensa sobre este “vínculo débil”, véase Bersani (1995).

devolución de las prestaciones recibidas⁵⁹. Es el primado de esta colectivización y despersonalización del intercambio sexual, movido por un tipo de inversiones sexualmente interesadas pero desprovistas de obligaciones duraderas, el principio por el cual la vinculación de los actores en el trueque sexual tiende a restringirse al momento del intercambio, según un compromiso tácito de dar tanto pero no más de lo que se recibe de ese circuito de prestaciones sexuales.

Si hay una intencionalidad sexual en los actores, una inversión de sus capitales corporales en la búsqueda de una rentabilidad sexualmente interesada, ésta se dirige bajo una forma convencional de acuerdo implícito que impone la obligación de la contraprestación en el intercambio, es decir, la devolución de las prestaciones sexuales recibidas. La determinación de la reciprocidad del intercambio se resuelve justamente a través de la devolución instantánea y completa de una prestación sexual equivalente a la recibida, haciendo del trueque sexual una economía donde se da característicamente una “aproximación de tiempos antes separados”, es decir, donde el acto de entrega coincide con la devolución de las prestaciones obtenidas como esos “dos momentos temporales que el contrato unifica” en la economía del trueque sexual⁶⁰. Así, el modo de relación sexual que articula los intercambios en estas economías de trueques tiende a generar un tipo de vínculo basado en la *complicidad sexual* que es expresivo de la reciprocidad equilibrada de las prestaciones y de la equivalencia de las cosas intercambiadas. En pocas palabras: esta producción, allá donde no existían previamente, de complicidades sexuales y de afinidades eróticas es la condición de posibilidad de una forma de intercambio sin otra obligación que la implicación en la misma práctica, es decir, la correspondencia en la relación de intercambio sexual por la cual se devuelven instantáneamente las prestaciones recibidas.

La *complicidad sexual* como forma de interacción propia de esta economía de trueques sexuales expresa el grado de *reciprocidad equilibrada* que se espera de la relación de intercambio sexual: “sí, sí... claro, se da y se recibe” (Gabino, 36). Esta complicidad sexual se inscribe con fuerza como la condición de posibilidad de un intercambio que, a falta de otras obligaciones, exige de los actores su implicación sexual en la devolución de las cosas recibidas, lo que Cristóbal expresa como una expectativa de corresponsabilidad en el intercambio de prestaciones sexuales que resume en un escueto “*que coopere*” (Cristóbal, 49). Dando cumplimiento a la obligación de dar y de recibir, esta expresión de reciprocidad en forma de complicidad sexual se presenta de una forma consistente en los relatos como la condición *sine qua non* del intercambio sexual: “*es importante en toda relación... si no hay interés... pues igual es una relación absolutamente normal... si no hay un pene suficientemente erecto o algo así, alguna de las dos personas, la relación*

⁵⁹ Cuando Pollak perfila al actor sexual del trueque como un *homo economicus* guiado por la maximización del placer sexual exagera hasta cierto punto el grado de intencionalidad maximalista que los actores imprimen a sus prácticas sexuales dentro de estos mercados de trueques, tantas veces orientadas por una economía de la mera satisfacción.

⁶⁰ Véase Mauss (2009: 146-147).

sexual no es... generalmente tiende a ser un poco más fría... porque se lee como una falta de interés... [E.- ¿Es importante?] sí, es importante, hm, es importante mostrar algo de interés [E.- ¿En qué sentido?] porque si te ven muy desmotivado se van, obviamente... a ver es que no es importante mostrar el interés, mostrar un interés u otro, sino mostrar cómo estás... si estás interesado, si no... eso sí importa" (Gabino, 36). En su relato, Gabino despliega un campo semántico que tematiza esta complicidad sexual como una relación de intercambio sexualmente interesada ("mostrar interés") donde la reciprocidad de las prestaciones se presenta como la condición del intercambio exitoso, en oposición a la neutralización de ese circuito de complicidades que compromete la posibilidad misma del intercambio ("falta de interés", "desmotivado", "frío").

Como se aprecia en el relato de Gabino esta complicidad sexual se inscribe corporalmente en signos que pueden interpretarse o, en sus palabras, "leerse" como demostraciones del interés y del grado de implicación en el intercambio ("pene erecto"), en el mismo sentido en el que se expresa Emilio cuando afirma que *"me gusta más el ligue, me gusta más sobre todo si la persona que me atrae... me gusta, me gusta hacer el sexo completamente entregado, no me gusta el tipo de... [E.- ¿Completamente?] entregado, la persona que se entrega, no la persona que hace de estatua o que yo sea estatua... si la persona va conmigo me gusta que me la chupe, que se la chupe, que haya compenetración y entonces es lo más bonito, que sienta la relación, que no haya cortapisas en el tema de sexo"* (Emilio, 53). Como se ve, esta complicidad sexual ("entregado" frente a "estatua") articula un intercambio de prestaciones y contraprestaciones que, para resultar equilibrado, debe conducirse "sin cortapisas". La ruptura de las complicidades sexuales como signo de tacañería sexual implica, como en el intercambio de regalos en las "sociedades arcaicas" descritas por Mauss, "perder la cara", desautorizarse como interlocutor y dilapidar estérilmente la *autoridad* que confiere el *mana* sexual de la persona; el que no corresponde a la prestación recibida se arriesga a "violiar la etiqueta y perder su rango"⁶¹. En el relato de Ismael pueden apreciarse con meridiana claridad los aspectos que venimos señalando en relación con las expectativas de reciprocidad equilibrada que se esperan de una lógica de intercambios que se basa en la complicidad sexual ("estar en el mismo rollo", "feeling"): *"no es que follen bien o follen mal, pero que follen en el estilo de sexo que tú estás buscando, pues también depende de si esa persona está en el rollo que tú estás buscando [...] o también muchas veces notas que es que no hay feeling... sabes, que estás ahí con la persona y que no... tal, que no hay feeling"* (Ismael, 33). No se aprecia mejor la centralidad de esta complicidad sexual en las economías de trueques que en aquellos encuentros donde se produce justamente una ruptura de las complicidades sexualmente esperadas ("disuadir"): *"gente por ejemplo que no sea interactiva... a mí no... o sea, gente a la que tú se lo tienes que hacer todo, pues normalmente me suele disuadir [...] gente que le gusta que se lo hagan todo y no hacen nada"* (Ismael, 33).

Tanto más efectiva cuanto más natural o espontánea, esta trabazón de los deseos y afinidades sexuales en el intercambio constituye otro factor más de

⁶¹ Véase Mauss (2009: 158).

deseabilidad del otro y expresa, en el marco de estas economías sexuales, el grado justo de equivalencias esperadas de una lógica de intercambios basada en la reciprocidad equilibrada que se expresa a través de estas complicidades sexuales entre los sujetos. La manifestación de generosidad sexual en la devolución de las prestaciones recibidas, e incluso su manifestación exagerada, cobra importancia en la medida en que satisface el grado de reciprocidad esperado en el intercambio, a menudo vivido como una experiencia sexualmente extraordinaria. No se pretende enmascarar el interés sexual, sino justamente ponerlo en el primer plano de la práctica sexual como parte central de la *performance* del intercambio, presentándolo y representándolo como el interés principal que anima esta circulación de prestaciones. Ahora bien, el hecho de que esta economía aparezca doblemente señalada por una reciprocidad sexualmente interesada y a la vez relativizada por los sentimientos de autonomía de los agentes, es decir, por un tipo de vínculo vivido con interés sexual pero sin obligaciones duraderas, hace que las relaciones de corresponsabilidad con el otro se restrinjan al cumplimiento de la regla del trueque, es decir, a dar tanto como se recibe y a no devolver más pero tampoco menos de lo obtenido –“se da y se recibe”.

Si bien este vínculo sexual tiene un carácter efímero, bien delimitado por su separación respecto a la circulación ceremonial de los bienes afectivos, no por ello es frágil o débil, a menos que se subestime la potencia cohesiva de esta complicidad sexual. Si hay una auténtica fuerza o *carisma* sexual que anime el mercado del trueque ese es sin lugar a dudas el *morbo* como disposición emocional que, al regular y articular las prestaciones, se expresa como una especie de magnitud de la complicidad o correspondencia sexual, o sea de la reciprocidad equilibrada del intercambio. El “morbo” es lo que atrapa verdaderamente a los actores en el circuito de intercambios y es expresivo de la circulación de los deseos dentro de la comunidad sexual. Se presenta como una especie de *mana* o fuerza erotizante que anima el campo y orienta las prácticas sexuales. En tanto aparece como una fuerza numinosa –de *numen*, presencia o, mejor, inmanencia que impregna los lugares, las personas y las cosas-, el morbo constituye una auténtica *illusio* bourdiana en esta economía de trueques sexuales, ese “poder mágico o energía [sexual] que hay en un objeto”⁶². Siendo lo que atrapa en el juego sexual, el morbo actúa consciente o inconscientemente como una fuerza o energía que imprime a las inversiones sexuales de los actores una intencionalidad destinada a participar de un círculo virtuoso de *complicidades sexuales* con esa alteridad que, con carácter provisional, se significa y distingue sexualmente dentro de la comunidad de pares.

El “morbo” aparece representado en los discursos a partir de dos figuras metafóricas bien definidas: una que tiene que ver con la *subida de temperatura*, como “calentón” (Martín, 34), “calentura” (Manuel, 36), “calentamiento” (Emilio, 53), y otra que traduce

⁶² Véase Bourdieu (1991).

la complicidad o *cercanía sexual* con el otro en expresiones como “muchacha atracción” (Felipe, 35), “*feeling*” (Ismael, 33), “compenetración” o “entregado” (Emilio, 53). En uno y otro caso este *morbo* se interpreta en clave de lo que cabría calificar, en términos de Collins⁶³, como una liberación de *energía emocional* que envuelve el intercambio de prestaciones en un círculo virtuoso de complicidades sexuales, y que Julio describe como “*lo que te llama la atención en cuanto a... a ponerte cachondo, o ponerte... o moverte la adrenalina, no sé, ese momento*” (Julio, 34). Al erotizarse una escena sexual y constituir la situación de intercambio como una experiencia extraordinaria (“ese momento”), una situación que se define por su separación del curso sexualmente más ordinario de las cosas (“moverte la adrenalina”), se pone de relieve ese carisma inmanente al juego de trueques que atrae la intencionalidad sexual de los actores, esa fuerza de efervescencia sexual que Alfonso presenta como fundamental en la circulación de las prestaciones dentro de estos mercados sexuales: “*que te dé morbo, claro, el morbo es fundamental, para mí por lo menos es fundamental*” (Alfonso, 52).

Para comprender el alcance y la función de este carisma sexual del “morbo” en los mercados de trueques nada mejor que contraponerlo al “amor” que anima las transacciones en las economías de dones sexuales (“relación de pareja”), apreciándose así las diversas connotaciones que adquieren estos distintos carismas en las diferentes economías sexuales: “*después está la otra relación pues yo qué sé, claro, la relación de pareja pues ya no es morbosa, ahí hay una relación afectiva, es totalmente diferente... ¿qué puedes introducir el morbo?, pues sí claro... pero la base es lo afectivo, o sea estás con alguien que quieres... y con un cuerpo que es parte tuyo, o sea un cuerpo con el que duermes, con el que compartes, con el que estás, y el otro es un cuerpo extraño... un cuerpo que solamente sabes que vas a estar un rato compartiendo sexo y punto, y ya está, y ahí se acabó todo*” (Alfonso, 52). Si el “amor” (“lo afectivo”), articulando los intercambios en una economía de dones sexuales dentro de una díada o pareja sexual, supedita este carisma del “morbo” a una forma de vinculación por el conocimiento y el reconocimiento mutuo, que es la condición de las transacciones totales que circulan en su interior (“compartes”, “un cuerpo que es parte tuyo”), el “morbo” propiamente dicho aparece ligado a unos escenarios, actores y objetos que se erotizan extraordinariamente en virtud de una lógica de prestaciones y contraprestaciones concebidas por y para la práctica sexual misma: “*he ido pues de paso... y más bien por el morbo ese de... no sé, un sitio cerrado, todo está a oscuras, y la gente, todos tocándose, uff*” (Julio, 34).

Por ejemplo, cuando Álvaro caracteriza como “morboso” un encuentro sexual en la “oficina”, no es tanto el espacio en sí como la situación total de interacción entre el escenario y los actores lo que aparece resignificado extraordinariamente en clave sexual, allí donde en principio no cabrían los marcadores homoeróticos para definir ese espacio. Del mismo modo, aparece en sus relatos “la cama de mis padres”, como epítome del *locus* de la heteronormatividad social, o “un tío con traje y corbata” o con “botas militares”, en calidad de estereotipos heteronormativos que son apropiados parcialmente y erotizados por esa fuerza sexual del “morbo” en clave de arquetipos

⁶³ Véase Collins (2004).

homoeróticos, configurando escenas sexualmente extraordinarias a las que se refiere en estos términos: *“me gustó, me dio mucho morbo”* o *“me pone mucho”* (Álvaro, 37). Para Jaume, que se define a sí mismo como “pasivo”, el sujeto deseable se proyecta en las ambigüedades de un hombre heterosexualizado (“bisexual”) con cuya interacción se sitúa el propio Jaume en una relación de paridad imaginaria con esa “chica” ausente que opera como referente simbólico de una rivalidad sexual alegórica, pero que confiere un sentido erotizado a un tipo muy particular de alteridad sexual con la que interactúa en estas escenas: *“a mí me da más morbo, a mí me da más morbo, sí [E.- ¿Por qué, por el hecho de que sepas que con las chicas también...?] sí, por el hecho de que se acueste con una chica, a mí me da más morbo, pero para la relación es lo peor... ¿a un bisexual qué le puedes sacar?, sexo y punto, relación nada, hasta que no salga del armario totalmente”* (Jaume, 23). El “bisexual” es objeto de deseo sexual (“me da más morbo”) al aparecer ligado a una esfera de deseabilidad inscrita en una lógica de trueques sexuales que lo excluye a la vez de una economía de los dones sexuales (“para la relación es lo peor”), demostrando el carácter diferencial del “morbo” como disposición sexual propia de una economía de trueques. En el siguiente relato de Ramón el “morbo” aparece ligado a una exploración de las fronteras que definen el cuerpo sexuado y el estilo de vida sexual (“cosas que a mí jamás me han hecho”), dando lugar a escenarios extraordinarios que escapan a las formas habituales de intercambio en la medida en que, concebidos como parte del juego o de la experimentación sexual, se inscriben en el marco de situaciones experimentales o lúdicas, no calculadas de antemano y que juegan eróticamente con las subversiones de los roles sexuales encarnados ordinariamente: *“la verdad es que me dio muchísimo morbo, porque te pega, te empieza a escupir, o sea cosas que a mí jamás me han hecho, yo la verdad que para eso soy de lo más sencillo y de lo más... vamos, que yo soy de lo más normal, o sea no hago cosas raras... ni hago, ni me gusta que me las hagan... pero con este pues bueno surgió así la cosa, además que suelo ser yo el que lleva la batuta... en este caso fue al contrario... y dije ‘Bueno, pues a ver hacia dónde va esto’... y surgió de esta manera... [E.- Y te gustó...] me dio morbo... además, mucho”* (Ramón, 32).

Al multiplicar exponencialmente la complicidad sexual de los sujetos en estos intercambios de trueques sexuales, el “morbo” expresa la deseabilidad sexualmente formidable de ciertos actores, prácticas, objetos, escenas y relaciones que son investidos, por un trabajo colectivo de atribución de sentidos y significaciones eróticas, de un carisma sexualmente extraordinario que diferencia ciertos encuentros de otras relaciones más ordinarias de la vida sexual de los actores. Lo que caracteriza a esta disposición emocional del “morbo”, en tanto principio de significación sexual que impregna las prestaciones en las economías de trueques sexuales, es la erotización sexualmente excepcional de la escena-actores como un todo que articula el intercambio, siendo lo que le confiere su carácter de acontecimiento sexualmente extraordinario –en oposición a las situaciones comunes de la vida cotidiana, y también a los intercambios sexualmente más ordinarios. Por ello, el “morbo” instrumentaliza los elementos constitutivos del intercambio, de la escena y de la representación de la alteridad

sexual para expresarlos en clave de una reciprocidad suplementaria entre los actores y de una implicación plena e instantánea en la devolución de las cosas sexualmente recibidas, haciendo del intercambio mismo el objeto de una renovada significación erótica generadora de un plus de gratificación sexual que tiñe singularmente estas prestaciones sexuales. El “morbo”, al comprenderse mejor en contraposición a la “estabilidad” emocional y sexual de la pareja, o sea a la norma del *amor romántico* que tiende precisamente a rutinizar este carisma sexual y a sublimarlo en alguna forma de solidaridad total y difusa (“amor”), delimita un marco de experiencia sexualmente extraordinario para los sujetos ligado a estados de exaltación emocional que se condensan en el despliegue de la misma práctica sexual. En este sentido, por la intensidad emocional que libera, el “morbo” confiere a la comunidad sexual de pares el carácter de una verdadera *asamblea sexual* al estilo durkheimiano, ese *locus* propio donde la reunión de los semejantes refuerza los sentidos comunitarios de pertenencia y participación en una atmósfera emocional de *efervescencia colectiva*, de agitación grupal de los sentidos y de los sentimientos en torno a las prestaciones que hacen circular entre ellos en el marco de estas economías sexuales⁶⁴.

Siendo una economía sexual ordenada por un principio de reciprocidad equilibrada y movida por una complicidad sexual que se agota en su misma práctica, la puesta en valor de la novedad o lo novedoso sólo vendría a confirmar la naturaleza de un sistema de intercambios sexuales que, al orientarse hacia las satisfacciones sexualmente inmediatas expresa, forzando la traducción de esta rica economía sexual a un burdo lenguaje economicista, la búsqueda de funciones de utilidad crecientes con cada nueva inversión sexual en estas economías de trueques. La multiplicación de los intercambios, y de los actores con lo que se intercambia, puede interpretarse desde esa importancia formidable que tiene la renovación del carisma ligado a las gratificaciones sexuales, caracterizando esta lógica de intercambios por la diversificación de las inversiones sexualmente interesadas de los actores y por la transitoriedad de sus vínculos sexuales. Parece que todo se organizara para renovar con cada acto de entrega y devolución este carisma sexual del “morbo”. Es decir, al agotar el vínculo sexual en su misma producción y al no implicar más contraprestaciones que las sexuales, las economías de trueques se articulan sobre un deseo siempre renovado de *efervescencia sexual*, lo que Collins describe como una “cadena ritual de interacción exitosa” que aspira a la rentabilidad sexual de las inversiones de los sujetos en cada nueva relación de intercambio⁶⁵. Este plusvalor en clave de gratificación sexual que se busca en cada nueva prestación expresa, forzando aún más esta traducción economicista, la alta volatilidad y dinamismo de una demanda sexual que, parafraseando a Galbraith, obtiene la satisfacción de sus necesidades a través

⁶⁴ Véase Durkheim (2003).

⁶⁵ Véase Collins (2004).

del mismo mecanismo que las produce⁶⁶. En definitiva, en una economía *opulenta* donde la renovación constante de las gratificaciones determina su continuidad, los bajos costes de oportunidad de la práctica sexual (“el que no liga es porque no quiere”, “es muy fácil”) permiten una relativa *diversificación de las inversiones sexuales* de cara a reproducir estas utilidades marginales de los trueques (“salir de ligue”, “ir de caza”). Precisamente esta volatilidad de los intercambios característica de las economías de trueques sexuales es expresiva de ese principio de descentralización e instantaneidad que, a menudo vivido por los actores mismos como una sociabilidad “anónima”, organiza la circulación de prestaciones sexuales en el marco de este sistema colectivizado de intercambios.

En una economía sexual que se organiza a partir de la colectivización de las prestaciones y contraprestaciones sexuales en el seno de una comunidad sexual de pares, donde los sujetos participan condicionados por los rangos asignados en razón de las equivalencias entre sus capitales corporales, cobran pleno sentido las inversiones sexuales orientadas por estrategias de diversificación de los intercambios y de los actores de esos intercambios: *“es gracioso cuando te vuelves a encontrar con gente con la que has tenido algo... eso también es gracioso porque luego normalmente no sueles repetir... a no ser que te haya gustado mucho, si con la persona ha habido como muy buen rollo... pero no se suele repetir”* (Ismael, 33). Vividas hasta cierto punto de una forma anónima e impersonal, un rasgo que caracteriza a estas economías de trueques sexuales es justamente esta *volatilidad* de los intercambios en el marco de unas representaciones y prácticas que presentan precisamente la relación de intercambio sexual como el despliegue de una situación de juego o de aventura, cuando no de experimentación sexual. Para comprender el alcance de esta volatilidad de los intercambios nada mejor que las reacciones de aquellos sujetos que, aspirando a enmarcar sus encuentros en el seno de una relación de “pareja”, se ven abocados a relacionarse sexualmente en estos mercados de trueques sexuales: *“a mí no me gustaba la actitud de la gente... que van con uno, con otro... y yo a veces ligaba con alguien, y luego te lo encuentras y ni te saluda, ni te ve... y digo yo ‘Es que a mí me apetecería volver a estar con él... una, dos, tres, cuatro o cinco veces’... y la gente ya no quiere repetir contigo... prefiere estar con otro, y luego otro día con otro... y digo, ‘Qué cosa más rara, si yo he estado contigo es porque me ha apetecido estar contigo... porque me has gustado... ¿y por qué no puedo volver a estar dos o tres o cuatro o cinco veces más contigo?’... y eso es lo que yo he visto en el ambiente, que la gente no le gusta repetir con el mismo... y para mí digo ‘Pues son una guarras... unas tontas que no saben’... yo qué sé”* (Octavio, 42). Al imponerse como regularidad esta diversificación de los intercambios con actores sexuales diferentes, la referencia a reencuentros con compañeros anteriores como algo extraordinario sólo viene a subrayar su carácter de excepcionalidad en el marco de esta regla de intercambio: *“hay algunos de ellos con los que he coincidido y que inmediatamente nos... a ver, con los que he mantenido una relación con anterioridad, nos encontramos, y pues, como estuvimos muy a gusto nos contactamos y he tenido... he repetido relaciones aquí... pero son cosas espontáneas, no son cosas de haber quedado ni nada”* (Gabino,

⁶⁶ En referencia a Galbraith (1973).

36). Precisamente debido a la volatilidad de los encuentros en estos mercados y a la desproporción entre las muchas relaciones sexualmente anodinas y las pocas sexualmente extraordinarias, a menudo esta “repetición” de la relación de intercambio con un compañero sexual ya conocido se presenta como una estrategia de reducción de las incertidumbres que envuelven unos intercambios donde nunca pueden darse por seguras de antemano las gratificaciones sexuales.

IV. El “ligue” y las prácticas de interacción sexual

Las prácticas de sociabilidad sexual que articulan los intercambios en las economías de trueques, referidas llanamente como “ligar” o “ligue”, a veces figuradamente como “salir de caza” o “ir a pillar”, se inscriben en la lógica de esta circulación de prestaciones sexuales colectivizadas –es decir, independientes respecto a una díada sexual- y organizadas en torno a la práctica sexual –es decir, a propósito de la participación como agente sexual en una comunidad sexual de pares (“sexo anónimo”, “con desconocidos”). En la medida en que en esta economía sexual los actores entran más en relación con la comunidad sexual de pares que con un otro conocido y reconocido, las codificaciones de las interacciones, es decir, la etiqueta que rige la sociabilidad sexual de los actores en los lugares de encuentro (cuartos oscuros, clubs de sexo, zonas de cruising) se imbrica en la misma circulación colectiva de prestaciones sexuales de una forma que hace indisociable la interacción respecto al intercambio. Debido a que en el trueque sexual las cosas dadas y devueltas se resuelven en el mismo acto de intercambio, la reducción del lapso que media entre el “ligue” propiamente dicho y la práctica sexual –en contraste con la economía del don que tiende a diferirla- hace que las interacciones ritualizadas que envuelven las transacciones, las maneras de ver y dejarse ver, de elegir y ser elegido, se inscriban en una dinámica orientada principalmente hacia la consecución del intercambio mismo, plegándolas a las exigencias que éste impone (anonimato, brevedad, lenguaje corporal); máxime cuando las disposiciones corporales de seducción y erotización del “ligue” se presentan, por la acción de ese carisma sexual del “morbo”, imbricadas en el mismo intercambio de prestaciones sexuales, es decir, en la misma práctica sexual, multiplicando así la centralidad corporal de las cosas intercambiadas.

Puesto que no es exigible un (re)conocimiento del otro en su totalidad, sino en tanto agente sexual, es decir por las cualidades sexuales expresadas a través de la composición de su capital corporal, las formas de sociabilidad sexual o “ligue” tienden a condensar en el mismo acto de intercambio las prácticas sexuales y las

ritualizaciones de la interacción corporal. En definitiva, al tratarse de una economía orientada por un interés principalmente sexual, y al caracterizarse por la volatilidad de sus intercambios, las formas de “ligue” tienden a restringir la interacción a un mero (re)conocimiento de los atributos sexuales del otro, más que a un (re)conocimiento total de la persona –que sería más propio de un sistema de intercambios totales donde los dones sexuales circulan en una economía material y simbólica más amplia, como en las relaciones de “pareja”. Al restringir el reconocimiento del otro a sus aspectos principalmente sexuales, es decir, al primar las valoraciones sumarísimas de los capitales corporales de los sujetos, el “ligue” permite a los actores instrumentalizar la expresividad sexual de sus capitales corporales en los lugares de encuentro, ver y dejarse ver, estimando sobre esta base las afinidades electivas que habilitan el intercambio de prestaciones sexuales dentro de la comunidad sexual de pares, es decir, elegir y ser elegido. Se explica así el papel subsidiario que tienen las comunicaciones verbales respecto a la gramática corporal que articula las comunicaciones y, en general, la sociabilidad sexual en las zonas de cruising, pero también en bares y clubs de sexo, donde los actores ponen en relación de intercambio sus prestaciones sexuales en función de las equivalencias establecidas según la composición de sus capitales corporales.

El “ligue” en los lugares de encuentro sexual, a veces referido metafóricamente como “ir de caza” (Álvaro, 37) o “de pesca” (Adrián, 31), expresa el sentido de la sociabilidad sexual que envuelve los intercambios en el marco de estas economías de trueques. En un mercado caracterizado por el *bajo precio* de la práctica sexual, en cuartos oscuros, clubs de sexo y zonas de cruising las maneras de interactuar y relacionarse en el seno de esta comunidad sexual de pares se articulan de tal forma que los intercambios condensan los elementos instrumentales y expresivos de la práctica sexual: *“el sexo entre hombres es muy directo, no hay tanta complicación como entre hombres y mujeres... que hay todo un preámbulo, y hay toda una ceremonia, no... el sexo entre hombres es muy directo... no hay tanta... cómo te diría yo... tanta ceremonia”* (José María, 64). A menudo comparado espontáneamente con un ámbito de relaciones heteronormativas donde se tiende a diferir o posponer la práctica sexual (en tanto epítome de un sistema de dones sexuales), la sociabilidad que envuelve estos trueques no puede comprenderse al margen de la centralidad que tiene la práctica sexual en esta economía, inscribiendo el “ligue” en el seno de una circulación de prestaciones sexuales que, si por una parte lo eximen de la “ceremonia” del don (heterosexual), lo dotan por otro lado de una rica estilización de las disposiciones corporales y de una ritualización precisa de las interacciones, de las formas apropiadas de ver y dejarse ver, de elegir y ser elegido, de implicarse en un intercambio o desentenderse, como podemos colegir a partir de esta escena que describe Julián en una zona de cruising: *“se están persiguiendo mucho tiempo... o sea, van dos chicos, se cruzan por aquí y se dan media vuelta, se vuelven a cruzar por allí, se miran, no se dicen nada y se vuelven para allá... luego, cuando ya se van persiguiendo un tiempo es cuando se meten [entre los matorrales]”* (Julián, 24).

El “ligue”, al poner en juego un estilo de interacción donde las disposiciones corporales actúan como expresión de una relación de capital corporal y a la vez como la superficie de inscripción de la práctica sexual, expresa el registro apropiado de relación con esa alteridad que constituye la comunidad sexual de pares, caracterizado en palabras de

Cristóbal por un *“anonimato total... es que no hay mediación de la palabra, y a veces ni de la vista”* (Cristóbal, 49). Este *“anonimato”*, que resume la filosofía del trueque sexual, es una forma de hablar del carácter colectivizado y despersonalizado de un sistema de intercambios volátiles donde el sujeto participa en tanto agente sexual dentro de una comunidad sexual de pares. Eximiendo la interacción de un conocimiento profundo y continuado sobre el otro, que sería expresivo de una vinculación más personalizada y duradera, el protagonismo de la expresividad corporal de los actores en los lugares de encuentro, al formar parte de la misma circulación de prestaciones sexuales, configura una gramática de interacción que refuerza la naturaleza fundamentalmente sexual de los intercambios: *“con los ligues... generalmente se está con la persona sexualmente y no... a veces no se tiene diálogo con esa persona... no se tiene diálogo ni nada... luego cada cual por su camino”* (Norberto, 43). La intencionalidad sexual que anima los intercambios del trueque (*“estar sexualmente con la persona”*) parece excluir *prima facie* la posibilidad de una interacción basada en la conversación o en el *“diálogo”*, restringiendo las interacciones a sus referentes corporales y a un reconocimiento sexual, o sea parcial, de los otros: *“normalmente se mira... lo más común es que se toca, se toca así por encima del pantalón... y si te gusta te tocas con él [...] no es con base a palabras ni a nada de eso, ni al diálogo ni nada de esas cosas”* (Gabino, 36). El hecho de prescindir de la conversación produce una estilización de los códigos de interacción que va de la insinuación (*“mirar”, “guiñar el ojo”, “hacer señas”*) al exhibicionismo (*“mostrar”, “exhibir”*), envolviendo toda la sociabilidad en los lugares de encuentro y orientándola hacia la consecución del intercambio de prestaciones sexuales: *“las personas están pasando... y ellos tienen su pene fuera y lo muestran, lo exhiben, si está erecto... algunos no lo tienen erecto... hay quienes hacen señas de que quieren pues... hacer un fellatio o que se lo hagan”* (Gabino, 36).

En el siguiente relato de Ismael hallamos de forma sintética elementos constitutivos de estos códigos de relación que tipifican las interacciones en el seno de las economías del trueque sexual, caracterizadas por acortar el lapso que media entre el *“ligue”* y la práctica sexual, cuando no fusionándolos en el mismo acto de intercambio: *“como normalmente no hay comunicación verbal pues en este espacio cuando te cruzas con alguien pues ya empieza a haber ahí algún tocamiento... o lo que sea... o incluso hay gente que ahí mismo tienen sus relaciones sexuales”* (Ismael, 33). Sostenido por un lenguaje corporal o *“gestual”* que tiene como horizonte inmediato el intercambio de prestaciones sexuales, el *“ligue”* se comprende mejor como el conjunto de prácticas que articula la sociabilidad sexual dentro de la comunidad de pares, haciendo posible la determinación de las afinidades específicas que dan lugar a la circulación de prestaciones sexuales en su interior, es decir, a la posibilidad de elegir y ser elegido: *“[E.- ¿Hablaís?] no, casi no... o sea... previo yo creo que no, que es más... gestual... es más, mirarse, tocarse... si hablamos es más después... pero también ha habido veces que me ha pasado de ponerte a hablar con alguien... me ha pasado con un chico que sí que estuvimos ahí hablando bastante antes y tal y cual, y luego ya nos fuimos por ahí”* (Ismael, 33). La referencia a la interacción verbal (*“hablar con alguien”*) mediante el marcador temporal *“ha habido veces”* refuerza su carácter excepcional y es indicativo del tipo de restricciones que se interponen normalmente a un estilo de interacción (*“hablando bastante”*) que excede los límites del puro intercambio de prestaciones sexuales puestas en juego en una economía de trueques. En resumidas cuentas, la sociabilidad sexual en los lugares de encuentro sigue una lógica más corporal que verbal donde la resolución del intercambio de prestaciones sexuales se hace sobre la marcha, al calor de la misma práctica sexual y articulada por la expresividad corporal a través de gestos e insinuaciones, posturas y posiciones, tanteos y roces que excluyen, en principio, la necesidad de una comunicación verbal sostenida que acompañe la interacción: *“es*

que claro, muchas veces también es un lenguaje no verbal... a veces te dicen 'Oye, ¿te apetece metértela?' y a veces no hace falta decirlo, sino ya es un poco por los gestos, porque la persona se te ponga delante tuya y tú detrás... o si te empiezan a tocar el ano, pues ya... pues que ya la persona está un poco tanteando, y tú estás ahí tanteando también un poco, qué le puede ir o qué no le puede ir" (Ismael, 33).

Esta forma de intercambio que se caracteriza por la imbricación solidaria del "ligue" en el despliegue de la práctica sexual, es decir, que pone la sociabilidad en los lugares de encuentro al servicio de la circulación de las prestaciones sexuales, coloca en primer plano los aspectos expresivos de los cuerpos en las interacciones dentro de la comunidad de pares: lejos de suceder de forma aleatoria o arbitraria estas transacciones se desarrollan de una manera reglada y altamente ritualizada. Si la participación en esta economía sexual se vive como una experiencia de disolución en la *asamblea sexual* de pares ("anonimato"), que es el producto en el orden de la interacción de las condiciones de intercambio que impone este comercio de prestaciones sexuales, ello es debido a que la interacción ritualizada de gestos y miradas que envuelve característicamente la sociabilidad sexual, el "ligue", hace que la relación con la alteridad sexual en clave de reconocimiento del otro como totalidad tenga un carácter subsidiario dentro de una economía donde el sujeto participa como agregado en una comunidad sexual en la que se inscribe de acuerdo a las equivalencias establecidas por razón de su capital corporal.

Cargadas de condensaciones corporales que tipifican las prestaciones sexuales y las dotan de sentido –como en los *sexual scripts* que describe Gagnon⁶⁷–, la estilización característica de las interacciones que se produce en esta economía sexual orienta las disposiciones corporales de los actores hacia un juego expresivo de insinuaciones, de seducciones por el gesto y, particularmente, por el *intercambio de miradas* que configura el registro de interacción apropiado a estos intercambios sexuales que suceden dentro de la comunidad sexual de pares. El "mirarse" o el "cruzarse miradas", si por una parte significa sexualmente a una alteridad singular dentro de la comunidad sexual de pares, restringe por otra parte el conocimiento de esa alteridad a un mero reconocimiento de sus atribuciones sexuales, es decir, a una valoración sumarásimas de su capital corporal. Ello es coherente dentro de una lógica de intercambio donde se delimita el alcance de la vinculación mutua al juego estrictamente sexual de las prestaciones dadas y recibidas; es decir, donde lo contrario se interpretaría como una voluntad de extender más allá un vínculo que se vive cargado de condensaciones sexuales, pero sin obligaciones afectivas ni expectativas duraderas, un contrato tácito que no está concebido para extender la corresponsabilidad con el otro más allá de una complicidad sexual.

⁶⁷ Véase Gagnon (2008).

La *mirada* o, más particularmente el *intercambio de miradas*, acota un espacio ritualizado de interacción en el que los sujetos, abriendo un canal intersubjetivo de sociabilidad sexual, habilitan las condiciones expresivas que posibilitan los intercambios de prestaciones sexuales: *“normalmente la gente camina... y se da uno cuenta que la persona le gusta porque la persona lo mira a uno, se queda uno mirando con la persona... entonces uno sabe que ahí puede haber ligue, y ya también si uno se entiende con la persona pues tiene relación con ella... si te gusta... y si uno se entiende con la persona”* (Norberto, 43). A menudo animados por una etiqueta de discreción que multiplica las ambigüedades características del “ligue”, y más en la calle o en las zonas de cruising que en los bares y clubs de sexo, como cuando alguien *“te guiña el ojo”* (Christian, 28), este cruce de miradas constituye el registro de comunicación propio de un estilo de sociabilidad que se concibe por y para la práctica sexual, sin necesidad de mayor explicitación verbal: *“en los servicios... además era divertido... en ese aspecto me lo tomaba un poco como un juego... ¿me gustaba uno?, pues lo miraba... me iba detrás de él... y aquel que tenías al lado, lo mirabas, para arriba, para abajo... y se hacía en las cabinas de los aseos, allí nos lo montábamos”* (Ramón, 32). Al precio de renunciar a un conocimiento y reconocimiento total del otro como totalidad, más propio de una economía de los dones sexuales, esta estilización y ritualización de los códigos de interacción a través de la *mirada* no es ajena a la centralidad que tienen esas valoraciones sumarísimas de los capitales corporales en la escena sexual, es decir, del ver y hacerse ver para poder elegir o ser elegido, inscribiendo estas interacciones ritualizadas, el “ligue” propiamente dicho, en la misma lógica de intercambio de las prestaciones sexuales: *“la gente suele ir más directa... que a lo mejor se cruzan, se echan una mirada y rápidamente saltan a los matorrales y ya está... por una mirada”* (Rafael, 48).

A veces vivido como una experiencia cercana al juego y al lance, o bien a la aventura y la experimentación, esta inserción de los sujetos en los mercados del trueque conlleva la incorporación paulatina del universo de reglas y regulaciones que articula esta economía de prestaciones sexuales. Los actores aparecen ligados corporalmente al juego sexual como producto de la adquisición por mimesis de los esquemas prácticos que regulan estas interacciones ritualizadas y el sentido de las reglas de intercambio. Las disposiciones sexuales incorporadas a lo largo de sus trayectorias sexuales, por y desde la emulación de las prácticas compartidas en estas economías de trueques sexuales, son el resultado práctico de una aprehensión de estas reglas del juego, o sea de los esquemas de percepción y acción que permiten interpretar la escena sexual, deliberar el sentido de las inversiones y jugar de una forma razonable con las reglas del juego. En definitiva, la adquisición de las competencias del “ligue” es una derivada de la incorporación paulatina de unas disposiciones corporales que, siendo el resultado de la socialización y la sociabilidad continuada en este comercio de trueques sexuales, se ajustan apropiadamente a las finalidades de este campo particular de intercambios, es decir, al orden de una circulación de prestaciones sexuales dentro de la comunidad sexual de pares. Y es justamente a medida que esta incorporación

de los valores y códigos del trueque sexual se lleva a cabo, cuando se vuelve posible para el sujeto reconocer los actores y sus prácticas, las escenas y sus reglas, sin necesidad de explicitar ni poner en palabras esa especie de aprehensión gestáltica, al primer golpe de vista, que se hace del juego y de lo que está en juego.

A través de sus relaciones continuadas en los mercados de trueques sexuales los actores adquieren un sentido práctico de las convenciones que regulan estas formas de intercambio en el seno de la comunidad sexual de pares. De una forma paralela a su iniciación sexual, la adquisición de estas disposiciones sexuales ligadas a las economías de trueques implican la aprehensión o, mejor, la incorporación práctica del universo de reglas que articula los intercambios —es decir, la naturaleza colectivizada y despersonalizada de las relaciones, así como el principio de devolver equilibradamente lo recibido-, y a partir de la cual se producen no sólo las disposiciones corporales, sino también los esquemas de interpretación y reconocimiento de la escena sexual y de los actores: *“yo no sabía... o sea, que había sitios de ligue, de ligar e irte, de tener sexo y tal, pero yo no sabía que eso funcionaba así... claro, al principio [...] al principio no tuve relaciones... al principio no, tardé bastante en tener relaciones [...] no me sabía bien desenvolver ahí, entonces incluso estaba con miedo... a mí me daba miedo, era un espacio desconocido para mí, y no sabía lo que podía pasar”* (Alfonso, 52). A menudo esta inserción en los mercados de trueques va acompañada de una experiencia de iniciación sexual que se vive con el carácter de una auténtica exploración (“espacio desconocido”), no sólo de disposiciones sexuales que comprometen diversos usos corporales, sino también de espacios y esquemas de sociabilidad que, como en el caso de Alfonso o de Maurice, exigen la adquisición paralelamente de disposiciones prácticas hacia la interacción y el intercambio en estas escenas sexuales: *“[E.- Ya, pero este parque es muy grande...] sí, pero cuando tú pasas por aquí tú ves directamente que... [E.- Reconoces la gente...] sí... sí, sí... [E.- ¿En qué lo notas?] yo pienso que la mirada de las personas ¿no?”* (Maurice, 32). La incorporación paulatina de estas reglas de interacción produce esquemas de interpretación y de acción que permiten reconocer los códigos de una forma de sociabilidad sexual muy sutil en función del (re)conocimiento del juego en sus espacios específicos, como afirma Julián a propósito del “cancaneo” en un parque de la ciudad: *“el lugar es fácil de reconocer, por la gente...se reconocen entre ellos directamente”* (Julián, 24).

Sobre todo en el contexto de las zonas de cruising, la participación en el juego sexual inculca los principios de percepción y reconocimiento de la escena y de los actores, simultáneamente a la incorporación práctica de esta ritualización de las interacciones que son encarnadas y representadas en los lugares de encuentro: *“estuve ahí sentado en la salida de metro con un chaval, con un amigo mío, y prácticamente sabíamos los que venían aquí... se les nota, se les ve... simplemente, según vienen por el paseo, andando, se les nota que vienen aquí [E.- ¿En qué se lo notas?] pues se nota... (risa) no sé, se les nota, se les nota, hijo... no sé, a lo mejor otras personas no lo notan... si estás acostumbrado a ver esto así... lo notas... necesitas pocos días para notarlo, ‘Pues mira, ese va a ahí’... porque se les nota en la cara, a lo mejor... en la mirada, porque vienen como con una necesidad... no sé, como con un... con una necesidad... y es estar con*

alguien, terminar, y marcharse” (Rafael, 48). Por otro lado, el relato de Ismael ilustra claramente el proceso de adquisición de estos esquemas de interacción que articulan los intercambios, así como la generación de unas disposiciones sexuales que se van adquiriendo al calor de sus experiencias en estos mercados de trueques sexuales: “yo siempre he ido a correr a la Casa de Campo, yo pasaba por la zona de ambiente, y yo ahí veía a muchos tíos, y yo fíjate qué cabeza, pensaba ‘Aquí debe de haber algún rollo de tráfico de drogas’ o algo de eso, porque sino no es normal que hubiera ahí tíos solos andando y tal, pero nunca se me pasó por la cabeza que fuera un sitio de ambiente gay... después, con todo el tema de las playas y todo eso, pues ya sí que me daba cuenta de que había... de que había cosas pasando, pero no manejaba bien los códigos” (Ismael, 33). Es justamente a través de la familiaridad con estos intercambios que se van adquiriendo los esquemas prácticos de reconocimiento y de acción en el juego sexual, salvando las incompetencias en el manejo de esos “códigos”, es decir, los barbarismos prácticos (“no sabía ligar”) que imposibilitan la participación en el juego: “yo cuando empezaba a salir no ligaba nada por los sitios de... por los bares y por las discotecas [...] yo creo que era porque no manejaba los códigos de cómo se liga, sinceramente [...] y yo notaba que había miradas y tal pero nunca se acababa de concretar y yo tampoco sabía los códigos o cómo se hacía, o sea yo miraba mucho pero no sabía cómo... cómo manejarme, o sea que como si dijéramos que no sabía ligar, y a lo mejor con una tía me resultaba más fácil decirle ‘Ah, no sé qué, no sé cuántos’” (Ismael, 33).

El contraste con la heteronormatividad vernácula, que provee a los sujetos de esquemas de relacionamiento sexual incorporados inconscientemente a lo largo de la socialización temprana (“con una tía me resultaba más fácil”), realza la naturaleza socialmente determinada de estos esquemas prácticos de intercambio sexual y su adquisición simultánea a la socialización sexual en el “ambiente”: *“y luego he aprendido a manejar los códigos de cómo se liga... que no es sólo reconocer los lugares, también reconocer a las personas [...] y entonces ya empiezas a ver que en todo los lados... [dices] ‘Joder, estuve en el avión y había dos maricas, estuve en el Carrefour y justo los que estaban detrás de mí entendían’, o sea, empiezas a reconocer códigos para ver qué personas son gays y qué personas no... códigos corporales, de ropa... gestuales” (Ismael, 33). Este aprendizaje ganado a partir de la emulación de las prácticas compartidas, por la inmersión en los valores, las normas y las formas de ser, estar y hacer comunitarias que acompaña la socialización y la sociabilidad en estas escenas sexuales va permitiendo cada vez más a los actores involucrarse activamente en la lógica de intercambios de la comunidad sexual, reconociendo los contextos de intercambio (“avión”, “Carrefour”, “Casa de Campo”) y los agentes sexuales (“dos maricas”), y ello a propósito precisamente de la expresividad de sus disposiciones corporales, de la incorporación de una gramática corporal muy precisa y altamente ritualizada. De una forma clara, la participación de los actores en estos escenarios sexuales depende de la adquisición de unas disposiciones corporales prácticas coherentes con la lógica de intercambio del trueque sexual: “yo he ligado en discotecas y en bares también cuando he aprendido los códigos... y cuando yo he sido también más lanzado y tal... o sea, que yo sí puedo decir que he aprendido a ligar y a manejar los códigos para establecer contactos sexuales” (Ismael, 33). En resumen, las disposiciones corporales ligadas a estas economías de*

trueques sexuales son el resultado de un proceso de aprendizaje sexual a lo largo de las trayectorias sexuales de los actores en el que se van incorporando las reglas y regulaciones (“códigos”) que organizan estos intercambios sexuales (“he aprendido a ligar”), resultando a la postre determinantes de las formas estratégicas que tienen los sujetos de invertir sus capitales corporales en las diferentes escenas sexuales (“estar más lanzado”).

Estas formas de interacción y “ligue” características de las economías de trueques sexuales no son independientes de las dinámicas de dualización de sus mercados. De este modo, los esquemas prácticos de interacción y sociabilidad sexual se modulan diferencialmente según la naturaleza de los lugares de encuentro en los que se desarrollan estos intercambios de prestaciones sexuales. A diferencia de los locales de la red comercial, espacios concebidos por y para una sexualidad recreativa y explícitamente homoerótica, las zonas de cruising presentan algunas especificidades derivadas de la constitución dual del espacio que obliga a una sexualización provisional del lugar, instrumentalizando momentáneamente estos ámbitos de la sociabilidad pública para fines sexuales. Tanto en unos como en otros, se produce una delimitación interna de los espacios que expresa sus diversos usos específicamente sexuales, revelando algunas oposiciones significativas que adquieren su especificidad de acuerdo a las características espaciales de estas escenas sexuales: por ejemplo, si en los bares las transiciones entre la “barra” y el “cuarto oscuro” ofrecen una especie de delimitación física y simbólica de sendos contextos de interacción e intercambio, es decir, de unas zonas orientadas al “ligue” y otras a “tener sexo”, en las zonas de cruising ese patrón se establece por una separación de los lugares apropiados para la deambulación, para ver y dejarse ver, como el “camino” o el “paseo”, respecto a los espacios destinados a las prácticas sexuales propiamente dichas, como los “setos” o los “aseos”.

Las formas de “ligue” y sociabilidad características de los lugares de encuentro sexual se modulan diferencialmente en los distintos espacios de intercambio, a propósito de las dinámicas de dualización que atraviesan los mercados de estas economías de trueques sexuales. Por ejemplo, en el contexto de los locales comerciales varía la intensidad sexual de las interacciones en función de la disposición interna de los distintos espacios, entre los que cabe diferenciar las zonas más visibles destinados a la deambulación, a ver y dejarse ver y, en definitiva, al “ligue” propiamente dicho (“zona de baile”, “barras”), respecto de las zonas donde se realizan las prácticas sexuales más explícitas (“laberinto”, “cabinas”), espacios de intercambio sexual al que se accede conforme atravesamos los umbrales interiores del local (“puertecita”): *“pues bueno, tú entras, pagas tu entrada, bajas... te tomas una... había dos copas antes, ahora no sé si seguirá siendo así o no... y bueno, hay una zona de baile, que bailan tres... luego hay una zona que es de... todo muy oscuro, exceptuando la barra que es donde tiene un poquito de luz, el resto es todo como demasiado oscuro, poca luz y demás... entonces hay muchos bancos alrededor, y zonas para bailar... hay dos barras... y luego hay una puertecita pequeña, que pasas... y según*

pasas hay un círculo, alrededor lleno de cabinas, y hay una especie de laberinto en el centro... que pasas, te rozas con la gente, y ahí bueno pues te empalmas, o te rozas con alguien, te morreas y demás (Jorge, 31). La arquitectura de estos locales, dentro de sus amplias variaciones, tiende a recrear diversos elementos traídos de los lugares públicos de encuentro sexual, como el “laberinto” (evocador de las zonas de cruising), o las “cabinas” (imitando los baños públicos), además de otros elementos propios, como la “barra” o la “zona para bailar”. Como se aprecia en la descripción de Jorge, pero también en el siguiente relato de Arturo, las diferentes prácticas de interacción sexual según esta división interna de los espacios se articulan característicamente en las gradaciones de “luz” y “oscuridad” como elementos diacríticos que ofrecen un código para modular la intensidad sexual de las interacciones: *“el comportamiento fuera de lo que es la barra es distinto al que hay ya en el cuarto oscuro... en el cuarto oscuro si estás ahí ya se supone que estás buscando algo o que estás receptivo a algo, entonces pues la gente ahí reacciona de otra manera, pero generalmente es bastante respetuosa”* (Arturo, 46).

Estas oposiciones espaciales entre la “barra” y el “cuarto oscuro” delimitan sendas zonas de interacción (“ligue”) y de intercambio (“tener sexo”). De este modo, las prácticas de “ligue” y las prestaciones sexuales aparecen fuertemente condicionadas por la propia arquitectura de los locales y las disposiciones de los espacios en su interior, a través de las cuales se delimitan las transiciones entre zonas y entre las maneras de interactuar. En otros locales, y más en clubs de sexo que en bares con cuarto oscuro, estas interacciones se dan sin transiciones aparentes entre espacios. Particularmente en estos locales no hay un espacio destinado específicamente a las prácticas sexuales más explícitas (“cuarto oscuro”), si no que todo el espacio del local está habilitado para establecer relaciones sexuales, siendo la gradación entre los espacios y las prácticas mucho más tenue o difusa en el marco de una circulación colectivizada de prestaciones sexuales (“sexo en grupo”): *“es que no tiene un cuarto oscuro... es que es un sitio que todo el sitio es cuarto oscuro [...] puede ser a lo mejor como un bar, la barra y luego al lado otra habitación, y a lo mejor puede estar más separado, con una película porno y... entonces la gente está teniendo sexo o también puede tener sexo la gente en la barra o donde sea, porque es un sitio de sexo”* (Ismael, 33).

En contraste con el carácter netamente sexual y la visibilidad social de los locales de la red comercial, la constitución dual y la sexualización provisional de las zonas de cruising introducen algunas peculiaridades significativas en las prácticas de interacción sexual de los actores en estos lugares de encuentro. El carácter público y abierto de las zonas de cruising, a menudo inscritas ellas mismas en ámbitos de sociabilidad heteronormativa (centros comerciales, parques públicos, nudos de transporte), obliga a los sujetos a desplegar sus prácticas de “ligue” y sus intercambios sexuales estratégicamente entre la visibilización sexual necesaria para participar en esta economía de trueques sexuales (“ligar”) y la discreción respecto a los demás usuarios de estos espacios, no implicados en sus usos sexuales (código de anonimato). Se produce característicamente en las zonas de cruising una constitución dual del espacio en la medida en que son lugares con dobles funciones, con las cuales los sujetos se relacionan estratégicamente: por una

parte las actividades no sexuales ligadas a las características funcionales del espacio, como “montar en bici”, “pasear al perro”, “correr”, “leer”, y de otra parte su sexualización provisional de cara a la circulación de las prestaciones sexuales: *“hay gente que va directamente allí a ligar y va con ropa pues de calle, y luego otra gente que va a pasear al perro, que va a correr, que va a montar en bici, también hay mucha gente que va a montar en bici, que se baja de la bici, se da sus vueltecitas, no sé qué... también es un sitio muy privilegiado de Madrid, tiene unas vistas... –yo esto siempre lo he dicho que los sitios de encuentro gay son los mejores–, las mejores vistas de Madrid las tienes allí y es un sitio también donde va mucha gente a leer o donde va... o sea, que a lo mejor no sólo va a tener sexo pero que va allí... pero yo también porque me he encontrado amigos ‘Hombre qué tal’, y los ves allí leyendo y tal y cual y te dicen ‘No, pues nada, me vine aquí a leer’, es un sitio súper agradable, y encima pues si cae algo pues genial... y si no pues me voy a casa pero genial porque he estado en el campo y... y me da el aire y... y ya está”* (Ismael, 33).

Como en los locales de sexo, en estas zonas de cruising también se opera una división interna de los espacios entre las zonas de deambulación o “ligue” y las zonas reservadas a las prácticas sexuales, en relación con las cuales los sujetos despliegan estratégicamente sus códigos de interacción y de sociabilidad sexual. Así lo testimonia Ismael a propósito de la Casa de Campo: *“en la Casa de Campo, hay un lugar como más de encuentro y luego otros lugares como más apartados donde efectivamente puedes tener relaciones”* (Ismael, 33). En su descripción de esta zona de cruising podemos apreciar una delimitación clara entre unos espacios de interacción o “encuentro” (aparcamiento, valle para pasear) y otros de intercambio y prácticas sexuales (dentro de la valla), destinados a “tener relaciones”. Se produce una gradación de los usos sexuales del lugar en relación con la mayor o menor exposición a una fiscalización externa a este circuito de prestaciones sexuales, de forma que los intercambios se remiten a las zonas más oscuras y retiradas (“dentro de la valla”): *“el lugar es... una zona de parque, donde ahí está la gente con los coches o dentro del coche y también andando... luego bajas, hay como una especie de valle y ahí también hay como gente por ahí andando y caminando, y ahí pueden darse encuentros sexuales o no... y luego en una zona que está protegida por una valla... que tiene... siempre está rota, claro... incluso tienen un cartel de zona de protección ecológica y que tal y que cual... [...] entonces, tú vas y entras dentro de esa valla, pues ya estás en una zona que es totalmente cerrada, a no ser que sepas”* (Ismael, 33). La determinación de los distintos umbrales interiores que flanquean los diversos usos específicamente sexuales de estos espacios resulta igualmente expresiva de la adquisición de los códigos que regulan las interacciones ritualizadas en el contexto de estos lugares de encuentro (“a no ser que sepas”). En otro espacio con características arquitectónicas bien diferentes (“baños de Atocha”), Ramón alude a esta diferenciación entre espacios de “ligue” (corredores de la estación, vestíbulo de los baños, zona de lavabos) y las zonas de intercambio propiamente sexual (“cabina”, “parking”): *“ahí [en los baños de Atocha] los contactos normalmente [son] en las cabinas [...] donde también te lo podías montar era en la parte de arriba, en el parking... al final del todo del parking, que digamos tienes un mirador donde las vías, ahí era donde nos lo hacíamos”* (Ramón, 32).

No es infrecuente que en estas zonas de cruising los titulares de la propiedad del recinto, sean entidades públicas o privadas, introduzcan elementos o lleven a cabo acciones disuasorias de estas prácticas sexuales. Imponen así ciertas restricciones al uso sexual de los espacios que reducen las posibilidades de sexualización del lugar. Por ejemplo, Rafael menciona los “seguratas” de un conocido centro comercial del centro de la ciudad: *“había gente por lo menos en el Corte Inglés, como seguratas que se dedicaban a ello, y que sí que era algo que controlaban [...] el Corte Inglés tiene sus propios vigilantes pues para que eso no ocurra”*; o la policía en un parque muy popular: *“tienen controlados a la gente que salta ahí... a los matorrales estos... y si ven a alguien los llaman... y los piden la documentación... les cogen el carnet... y les mandan una cartita a casa... y no sé si tienen que pagar... me parece absurdo, la verdad... me parece absurdo, la forma de actuar”* (Rafael, 48). También Álvaro cita de pasada los sistemas de video-vigilancia: *“en la FNAC, tienen hasta cámaras de video-vigilancia”* (Álvaro, 37). Otras veces se actúa directamente en la estructura de estos espacios, como en esta referencia de Rafael a las tareas de jardinería sobre los setos del parque: *“se ve gente entre los matorrales ahí arriba, incluso ahora que han cortado un poco los matorrales”* (Rafael, 48); o en la siguiente aclaración de Ismael: *“pues las puertas de los baños... de cortarlas por arriba y por abajo, para controlar cuántos entran”* (Ismael, 33). Estas son algunas de las alteraciones más frecuentes de estos espacios encaminadas a disuadir los diversos usos sexuales que los sujetos otorgan a estos lugares de encuentro.

La descripción y el análisis detallado de las reglas de intercambio y de interacción características de las economías de trueques sexuales nos devuelven la imagen de un sistema colectivizado de prestaciones sexuales en el seno de una comunidad sexual configurada a partir de las posiciones distintas y distintivas que ocupan los actores según las equivalencias relativas de sus capitales corporales. Al constituir un sistema de prestaciones y contraprestaciones primordialmente sexuales, es preciso interpretar esta economía sexual no tanto como una relación total entre personas que se conocen y reconocen mutuamente, sino entre sujetos que son percibidos e interpelados en tanto agentes sexuales, de acuerdo al valor sexual de sus capitales corporales, y ello con un efecto determinante en sus experiencias en estos mercados. En la medida en que los valores sexuales relativos de sus capitales corporales definen principios de subjetivación y a la vez posiciones objetivas en el campo sexual, actúan como mediadores de las prestaciones sexuales que los actores intercambian en el seno de este sistema colectivo de trueques sexuales. Ello da lugar a unas formas de vinculación concebidas por y para la práctica sexual misma que, al primar la satisfacción de las inversiones diversificadas en estos mercados en clave de gratificaciones sexuales, se diferencian netamente de la reproducción ampliada de dones al interior de díadas sexualmente autogestionadas, que es precisamente el tema del siguiente capítulo.

5. Las economías de los dones sexuales: “amor” y “celos” en la reproducción ampliada del reconocimiento mutuo

En este capítulo se describen y analizan las economías de los *dones sexuales* desde la perspectiva de su constitución como sistemas de intercambios totales al interior de una díada sexual o “pareja”, y por tanto como un tipo particular de vinculación sexual que excede la mera circulación de prestaciones sexuales (I). Imposible de exagerar el alcance totalizador de sus intercambios, es preciso interpretar la centralización de las prestaciones sexuales (“fidelidad”) y la generación de deuda (“amor”) como mediaciones de un vínculo sexual que se fundamenta característicamente en el conocimiento recíproco y en el reconocimiento mutuo de los actores como condición de posibilidad de los intercambios sexuales (II).

I. El *don sexual* como sistema total de intercambio

Las economías de los *dones sexuales* constituyen, más que mercados en sentido estricto, sistemas de intercambios totales y duraderos entre personas que se conocen y reconocen como totalidades. Las relaciones se personalizan y pierden el carácter abstracto o impersonal del trueque sexual, donde el actor interactúa con una comunidad sexual de pares y en tanto parte de ella. Al estar articuladas en torno al principio de intercambio de *sexo por amor*, donde “amor” debe leerse en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, las economías de los dones sexuales configuran circuitos de prestaciones y contraprestaciones, de dones y contradones que trascienden con amplitud la lógica de intercambios del trueque sexual, así como la naturaleza sexual de las cosas intercambiadas. Las economías de los dones sexuales, parafraseando a Mauss⁶⁸, constituyen todo un vasto sistema de intercambios totales complejamente regulado al interior de la díada sexual, concebidos para perpetuar en el tiempo la viabilidad de un vínculo trabado entre actores que se conocen y reconocen mutuamente. Podríamos afirmar, sin exagerar sus implicaciones descriptivas, que es una economía sexual *contractualista* donde el principio de exclusividad sexual se inscribe como el horizonte normativo propio y apropiado de la díada sexual, es decir, como el *contrato sexual* de la “pareja” propiamente dicha. Esta centralidad de la díada sexual está en el origen de un principio de individualidad o personificación de las alteridades sexuales que, significándose mutuamente en su singularidad, en términos de sus respectivas “personalidades”, se distinguen sexualmente de la comunidad de pares y

⁶⁸ Para las múltiples referencias en este capítulo al “ensayo sobre el don” me remito a la obra de Mauss (2009).

configuran estas economías diádicas de dones, en contraposición al sistema colectivizado de trueques sexuales, como la relación duradera de intercambio de prestaciones totales entre actores que se conocen y reconocen en su totalidad.

Ligadas originariamente al mundo de la producción capitalista y de la reproducción heteronormativa, las economías de los dones sexuales, y particularmente su ideología del *amor romántico*⁶⁹, se inscriben actualmente en el campo del homoerotismo de una forma que no puede eludir ciertas tensiones estructurales con la emergencia y visibilidad de los procesos de diversificación sexual en el marco de la sociedad de consumo, de la que se deriva la institucionalización y formalización de los mercados de trueques sexuales como su producto histórico más plausible. Se aprecian, sobre todo en los relatos de los hombres de más edad, estas determinaciones mutuas que las diferentes economías del trueque y de los dones sexuales mantienen entre sí a lo largo de su configuración histórica en el campo sexual del homoerotismo: *“el ambiente... ha degenerado en que la gente se preocupa menos de establecer una relación fija, al ser todo tan fácil... es aquí te pillo, aquí te mato, y no querer tampoco comprometerse, y claro, como todo es más libre y más fácil, el que tú encuentres hoy un chico [y] que quedas con él para el día siguiente o no, no es tan elemental como cuando era la época de Franco... en la época de Franco te interesaba porque, claro, el contacto entre los homosexuales era más difícil, entonces claro, si tú tenías una persona que te había gustado, que te había complacido, procurabas tenerlo porque ahí había algo seguro, no como ahora, que ahora es todo mucho más fácil”* (Emilio, 53). En este relato de Emilio su experiencia sexual aparece fuertemente determinada por estrategias individualistas que se presentan ligadas a las estructuras de intercambio de trueques sexuales. Reforzadas por una experiencia social que atomiza a los agentes, ya sea en el campo productivo a través del salario, o en el campo de la reproducción cultural mediante el consumo, estas disposiciones individualistas surgidas por y para una experiencia sexual volcada en la economías de trueques tienden a inscribir la “pareja” en un horizonte de prácticas y significaciones atravesado por tensiones estructurales, a veces difíciles de asumir duraderamente por los sujetos, relacionadas con las posibilidades de sostenimiento duradero de una economía de los dones sexuales (“relación fija”), y particularmente de su principio de exclusividad sexual, en un escenario caracterizado justamente por esta emergencia de una economía institucionalizada de trueques sexuales singularmente determinada por el *bajo precio* del sexo (“aquí te pillo, aquí te mato”).

Generalmente cifrada en unos términos esencialistas que representan la sexualidad masculina en clave de “promiscuidad”, es decir, desconociendo ese trabajo de construcción social de los deseos en el seno de estas economías sexuales en tanto se piensan *naturalmente* orientados a una diversificación de las inversiones de los sujetos en este campo (“poner los cuernos”, “ser todo tan fácil”), no es infrecuente, como en el relato de Pascual, presentar los efectos que provoca en las economías de los dones esta descentralización sexual inducida por los mercados del trueque como la trasposición fallida (“difícil”, “problema”), hasta cierto punto impropia del deseo homoerótico, de

⁶⁹ Véase Hochschild (2008); Illouz (2009).

unos esquemas de relación sexual (“pareja cerrada”, “total fidelidad”) que se piensan ligados a representaciones naturalizadas de los géneros sexuales en el marco de las relaciones heteronormativas (“la mujer es totalmente diferente”): *“¿qué pasa?, pues que veo que no funciona entre las parejas homo... sobre todo relaciones cerradas, eh... porque entre los hombres es totalmente diferente a la relación entre un hombre y una mujer, yo pienso... entre dos hombres es muy fácil irse... poner los cuernos al otro, digámoslo así... son novios, pero cada uno se va con cuarenta... o sea, existe el novio oficial y luego te vas con cuarenta... pero que es totalmente diferente la pareja de un hombre y una mujer, a la pareja que estén dos hombres... o sea, no tiene nada que ver, por eso siempre ha existido... es difícil ser una pareja cerrada, o sea, tener total fidelidad... y ese es el problema que hay entre los hombres, porque quieras que no existe el problema de los cuernos... y entre los hombres no es lo mismo que entre un hombre y una mujer... no existen esos problemas, la mujer es totalmente diferente en ese sentido”* (Pascual, 51). Alterando sustancialmente las formas de intercambio y las estrategias de relación producidas históricamente por los actores, esta reconfiguración de las relaciones entre las economías sexuales, con la institucionalización de los mercados de trueques sexuales como telón de fondo, desplaza la centralidad que esta economía del don ocupó en el pasado como estrategia para asegurar el sustento sexual de los sujetos en entornos fuertemente homófobos (“época de Franco”).

Al organizar la circulación de prestaciones sexuales de una forma indivisa respecto a lo afectivo, y específicamente al “amor” en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, esta economía del don exige una implicación total de la persona en su relación con el otro como totalidad. La creación socialmente determinada de esta forma de vínculo total y duradero no puede ser comprendida sin inscribirla en un sistema de intercambios contractualista regido por el principio *do ut des*, “doy para que des”. Se ancla así en el corazón de esta lógica de intercambios un sentido de la obligación y un mecanismo de generación de deuda que impelen a “matar la riqueza”, por usar la conocida expresión de Mauss, a hacer ostentación de la generosidad con el otro y de la disposición a dar para poder recibir y a recibir para poder devolver. Este sentido de la obligación que articula el vínculo, y el sentimiento de sentirse comprometido a cumplir con el otro, es decir, el *compromiso* de la pareja propiamente dicho, adquiere en esta forma de economía una dimensión inédita en relación con otras lógicas de intercambio sexual, como el trueque o el mercado con moneda. En consecuencia, la economía del don sexual adquiere su especificidad por el hecho de imbricar la lógica de prestaciones sexuales en el marco de una economía total de bienes materiales y simbólicos que circulan, parafraseando a Sahlins⁷⁰, en el seno de una *reciprocidad generalizada* entre personas totales que, por una especie de solidaridad basada en el reconocimiento mutuo (“amor”), configuran un sistema total de intercambios duraderos que exceden las prestaciones puramente sexuales.

⁷⁰ Véase Sahlins (1997).

La “pareja”, a veces referida como “relación estable” por oposición a los “contactos esporádicos” de los trueques sexuales, aparece representada discursivamente por un vasto campo semántico donde términos como “compartir”, “compenetración”, “entrega”, “sintonía”, “respeto”, “cariño”, “amor”, etcétera, designan un tipo de vinculación donde los actores se reconocen mutuamente como totalidades, no exclusivamente por su dimensión sexual: *“yo lo quiero mucho y yo sé que él me quiere mucho... [es] un compromiso de... de sintonía en muchos temas... de sintonía, de chispa, de conexión, de chispa vital... de sintonía política, de... qué es lo que queremos hacer en la vida, de inquietudes... y sobre todo mucho cariño, mucho amor... y mucho respeto, también”* (Jacinto, 34). En esta economía los intercambios de prestaciones sexuales no están desligados de la circulación ceremonial de bienes simbólicos, y particularmente de esa especie de reconocimiento mutuo que se expresa en forma de “cariño”, “amor”, “respeto” como parte de los bienes intercambiados, constituyendo lo que podemos calificar como un *hecho social total*, por citar la conocida expresión de Mauss: *“bueno, no sé si fue la tercera vez, pues el tío con el que estuve me esperó fuera... te hace ver que le apetece verte de nuevo... entonces pues accedes... al cabo de los días lo vuelves a ver... y entonces ya, no sólo descubres el sexo, sino que te enamoras... no sabes si te enamoras del sexo, o te enamoras de la persona (risa)”* (Arturo, 46). En este orden de cosas, “sexo”, “enamorarse” y “persona” se presentan envueltos en la fuerza mágica de los afectos compartidos como condición de posibilidad de esta forma de economía sexual, es decir, imbricados en una trabazón afectiva que expresa una suerte de conocimiento y reconocimiento mutuo que es determinante para la formación y continuidad de la díada sexual.

En esta economía de los dones sexuales los actores se implican como totalidades, haciendo circular bienes y servicios sexuales (“compenetración sexual”) pero también otros bienes y servicios suplementarios, como las aportaciones económicas o los cuidados, y de una forma más específica el sustento emocional de la persona adulta en forma de apoyo moral y de reconocimiento mutuo: *“[la pareja] la concibo en el momento en que hay compenetración en una... en una variante de cosas, por ejemplo, en que hay comprensión a nivel sexual, que es muy importante, en la pareja homosexual si no hay... si el sexo falla es difícil que se haga una relación de pareja, yo creo que el hombre, el homosexual para encontrar una pareja tiene que ser, a mi manera de ver eh, tiene que haber, primero, compenetración sexual, después que haya unos niveles de entendimiento, a nivel amistad y... más o menos ideales comunes, no sé, que le gusten cosas muy parecidas [...] esa pareja me es fiel y yo le soy fiel a él, en todos los sentidos, digamos, en cuidarnos, en ayudarnos, en la amistad [...] compañeros, donde se pueda compartir una amistad estupenda, donde se pueda hablar de todo, donde también haya sexo, donde se pueda hacer una vida cómoda, programar vacaciones juntos, compañía, calor”* (Emilio, 53). Configurando un circuito totalizador de transacciones sexuales, materiales y simbólicas, esta economía de los dones se articula en una relación de intercambio más o menos duradera que contrasta con lo que Simón califica como “polvo de una noche”, esa forma de relación característica de una economía de trueque sexual. Para Simón, la “empatía” o la “química” son otras tantas formas de expresar esa experiencia socialmente inducida, pero vivida íntimamente, de la trabazón mística o

complicidad afectiva del “amor” mediante la cual se traduce en términos fenomenológicos la afinidad social de unas disposiciones sexuales que se van fraguando justamente como resultado de la socialización continuada en los valores de las vinculaciones duraderas (“pareja estable”, “monogamia”), es decir, donde la circularidad de los dones sexuales se da en un clima de afectividad compartida, o sea en el seno de una economía basada en el reconocimiento mutuo y ceremonial de los agentes del intercambio: *“en querer tener algo digamos, aunque solo seamos amigos... pero un proyecto de futuro, si ves alguien con quien quieras compartir a lo mejor no toda la vida, pero por lo menos un periodo indefinido, pues eso es algo más serio”* (Simón, 28).

Al constituir un circuito de intercambios duraderos de bienes y servicios que trascienden las prestaciones puramente sexuales, la economía del don se inscribe con naturalidad en un horizonte de expectativas mutuas a largo plazo (“proyecto de futuro”, “período indefinido”), donde el hecho de “compartir” distingue esta situación de intercambio como algo “serio” que lo diferencia justamente de las meras prestaciones en el marco del trueque sexual. Esta contraposición entre ambas economías se aprecia claramente en el relato de Cristóbal, donde se presentan los trueques sexuales directamente relacionados con una instrumentalización sexual del otro y con unas inversiones sexuales orientadas a la maximización del placer egoísta que contrasta fuertemente con una representación de la “pareja” donde lo fundamental reside en la fusión de la “complicidad, amistad y sexo”, encarnados en una alteridad total que se piensa en términos de “amigo, amante, cómplice”: *“para mí una pareja tiene que ser mi mejor amigo, mi mejor amante y mayor cómplice... si se dan esas tres circunstancias tienes pareja... si no, vamos a ver, si te falla la complicidad tienes un amigo con el que te acuestas, si te falla la amistad tienes un tío que te cae muy bien, que eres muy cómplice y te ríes mucho con él, con el que follas... y si te falla la sexualidad lo que tienes es un gran amigo con el que te ríes mucho... pero nunca es una pareja... yo creo que está alimentada por tres patas, la pareja, para mí, eh, mi opinión es esa... esas tres patas, complicidad, amistad y sexo... cuando estás en pareja el sexo es de una manera completamente diferente... lo haces con mucho más cariño, con mucha más ternura, con mucha más libertad”* (Cristóbal, 49). Por ejemplo, cuando Cristóbal se refiere a una ruptura de pareja en términos de “me dejó por una polla más grande” alude a esa condición nuclear de la “pareja” que es el reconocimiento de la totalidad de la persona en el marco de esa institución social total que constituye la díada sexual, donde los actores participan en calidad de personas completas, no demediadas o tomadas por alguna de sus partes (“polla”), rasgo en todo caso más coherente con una economía de trueques sexuales. Otra forma de percibir este carácter totalizador de la economía de los dones sexuales es a partir del reconocimiento de la naturaleza *exclusiva* de este circuito de intercambios al interior de la díada sexual, como se desprende de este diálogo vicario con un antiguo “novio” que Cristóbal reconstruye en la situación de entrevista: *“no era plan, así que le dije ‘Oye tío, aquí el lote va completo, si estás conmigo estás conmigo y si estás con otro te vas con otro’”* (Cristóbal, 49).

A menudo el repertorio sexual de los sujetos abarca un *continuum* de relaciones que oscila entre los encuentros más o menos improvisados de los trueques, donde “no sabes

con quién estás” o “ni la cara le ves”, y esta economía de los dones sexuales, que implica un “mayor compromiso” o “más cuidado” como expresión de ese vínculo total y duradero: *“sí-sí, muy diferente a esto [club de sexo]... es otro tipo de relación... hay mayor compromiso, más cuidado.... aquí muchas veces en estos lugares ni sabes con quién estás, ni la cara le ves”* (Manuel, 36). El siguiente relato de Fabián expresa elocuentemente el rango de estas comparaciones que estamos describiendo: *“[en la pareja] el sexo va ligado a otro tipo de cosas... [es] el uso más precioso y maravilloso del sexo como forma de comunicación, de decirte cosas [...] en ese tipo de sitio [bar de ambiente] es una cosa puramente física”* (Fabián, 25). En esta economía de los dones sexuales la circulación de las prestaciones se estructura a partir de una temporalidad característicamente orientada al largo plazo, es decir, por una posposición de las gratificaciones inmediatamente sexuales donde, más que una búsqueda del placer egoísta, la satisfacción de la práctica sexual es diferida en actos sucesivos de entrega y devolución de donaciones que dan continuidad al vínculo.

En muchos casos, el acceso a una economía de dones compartidos se percibe como una estrategia de relación con la incertidumbre de unos intercambios más azarosos que son característicos de otras economías sexuales, como el trueque o el mercado con moneda, inscribiendo el circuito de prestaciones en un marco conocido y reconocible de relación sexual y afectiva: *“¿y qué me mantenía unido?, pues él me daba mucha seguridad... él dice que yo a él también [...] yo creo que la seguridad, o sea la seguridad que me daba Miguel no me la llegó a dar nadie”* (Alfonso, 52). Frente a unas relaciones que se perciben como inestables en el marco de la alta volatilidad de los intercambios en una economía de trueques, a menudo la unidad que resulta de la economía del don produce sentidos de estabilidad y pertenencia que se materializan en proyectos de vida en común que exceden claramente el mero intercambio sexual, reduciendo con ello esa percepción de las incertidumbres ligadas a la actividad sexual de los sujetos en otros mercados: *“y un poco también el no querer perder una estabilidad de vida [...] yo lo que quería era tener una estabilidad... o sea, ya que tenía esa estabilidad en casa, había conocido a una persona con la que tenía una vida estable, aunque no fuera una persona con la que a lo mejor disfrutara sexualmente, ni con la que... pero sí que había un plan de vida... había un plan de vida, había un compromiso de vida... y había pues sinceridad, había mucha sinceridad”* (Alfonso, 52). Incluso prescindiendo a largo plazo del intercambio de prestaciones sexuales dentro de la díada (*“aunque no fuera una persona con la que a lo mejor disfrutara sexualmente”*), estas representaciones del “compromiso” y el “plan de vida” se van fraguando, sobre todo en situaciones de cohabitación, a partir de la consolidación de una economía doméstica común que es congruente con esta lógica de intercambios totales que excede la mera transacción de bienes y prestaciones sexuales.

Como se aprecia en el relato de Alfonso, la relación de pareja conlleva a menudo una puesta en común tanto de los bienes raíces, particularmente la propiedad de la vivienda—expresiva a su vez de ese compromiso duradero, en tanto supone una gran inversión a largo plazo—, como el presupuesto doméstico para afrontar los gastos cotidianos del mantenimiento del hogar: *“nosotros desde que nos pusimos a vivir juntos hemos tenido*

economía común... o sea, yo tengo acceso a su cuenta, él a la mía... todo lo hemos tenido compartido [...] nosotros siempre desde el principio hemos tenido todo... somos una pareja... lo lógico es compartir las cosas... cada uno aporta lo que ha podido en cada momento y ya está... ha habido etapas en las que yo he aportado más, etapas en las que él ha aportado más, etapas... y no ha pasado nada” (Alfonso, 52). Por oposición a los lugares propios de otras economías sexuales, como la “calle”, los “parques”, los “bares” y las “saunas”, el “hogar” o la “casa” funcionan en su relato como una matriz simbólica que sintetiza un espacio material y simbólico expresivo de ese carácter vinculante de la unión de pareja y del compromiso en torno a un proyecto de vida compartido, condensando sentimientos de estabilidad y pertenencia; siendo expresivo de esa temporalidad duradera que articula las transacciones y del carácter íntimo o privado de esos intercambios, el “hogar” representa, hasta cierto punto, el signo más visible en el que se materializa el alcance de esta economía de prestaciones totales: *“lo importante es que teníamos un hogar, teníamos una vida en común, que teníamos una familia de alguna manera... y eso era algo estable que estaba ahí... era algo que necesitaba él, que necesitaba yo, de tener una estabilidad emocional con alguien, y de tener un plan de vida con alguien” (Alfonso, 52).*

Al aparecer en su forma generalizada y duradera, esta reciprocidad del intercambio de dones sexuales se pone al servicio de la configuración de un interés superior, de un núcleo de afinidades compartidas allí donde previamente no existían. La regla de monogamia, en clave de esa exclusividad del circuito de dones sexuales al interior de la díada sexual (“fidelidad”), se inscribe en esta lógica de intercambios como el horizonte normativo que regula esas obligaciones mutuas y el cumplimiento de los compromisos más consciente o inconscientemente contraídos por los sujetos en el curso de sus transacciones. En pocas palabras, la exclusividad diádica conforma un marco normativo regulador de la reproducción de este interés común que se forja, y debe forjarse para ser efectivo, sobre la base de una reciprocidad generalizada y de un desprendimiento ostentoso en los actos de entrega y devolución (“amor”). En tanto conjunto de reglas y regulaciones sexuales, el principio de la autonomía de la díada sexual centraliza la circulación de dones dentro de la pareja respecto a la comunidad sexual de pares, y la dota de un sistema autónomo de intercambios; trabaja en el sentido de la independización de esa díada respecto a la comunidad sexual de pares, configurándola como una mónada autogestionada donde los dones sexuales circulan más o menos duraderamente mediados por el reconocimiento mutuo de los sujetos que la constituyen. En ese sentido, la economía de los dones sexuales se define por oposición a otras lógicas de intercambio, y supone para los actores la retirada o la restricción de su participación en las economías de trueques sexuales o en los mercados sexuales con moneda. Anteponiendo las determinaciones afectivas en la definición de su vínculo sexual, es decir, condicionando los actos de entrega y devolución sexual al pleno reconocimiento del otro como totalidad, la economía del don aspira a autonomizar esta circulación de prestaciones totales al interior de la pareja respecto a otras economías sexuales, a veces, como cuando se da en

circunstancias de cohabitación o convivencia, conformando una auténtica economía doméstica de relaciones totales.

El principio de exclusividad diádica que define la regla de monogamia (“fidelidad”) vincula la circulación de los dones a un intercambio autosuficiente de prestaciones y contraprestaciones sexuales dentro de la pareja: *“la relación ideal sería la de pareja, en la que tú tienes una persona que tú quieres, que te llena sexualmente y en la que no tienes necesidad de recurrir a otra persona, que ella es la persona amada”* (Emilio, 53). La “fidelidad”, que expresa esta regla de exclusividad sexual de la díada (“pareja cerrada”), es la condición fundamental de un *contrato sexual* que centraliza las disposiciones sexuales de los sujetos alrededor de ese comercio interior que se instaura en la relación de pareja: *“al principio estuvimos demasiados encerrados en nosotros... mucha pasión y mucho sexo... llevábamos poco tiempo y ya estábamos todo el tiempo juntos, haciendo todo juntos y no buscábamos a nadie”* (Simón, 28). Aunque llamado a relativizarse en demasiadas ocasiones, frecuentemente el quebrantamiento de este acuerdo (“infidelidad”, “engaño”, “cuernos”) se interpreta, desde una lectura más literal de la regla de monogamia, como una condición suficiente para revocar la continuidad del vínculo de pareja: *“y de repente descubro que me engaña... que tiene sexo con otra gente... claro, lo dejé”* (Álvaro, 37). Por tanto, la “fidelidad” aparece en los discursos como el término *emic* con el que se refiere esta centralización del intercambio de dones alrededor de la díada sexual, replegando en su interior las disposiciones sexuales de los sujetos. Este principio de exclusividad sexual tiene efectos claros en las disposiciones sexuales de los actores, debido a un encarecimiento del *precio del sexo* que puede atribuirse a la elevación de los costes de oportunidad que supone cada nueva “infidelidad”, es decir, cada nueva inversión unilateral en las economías de trueques o en los mercados sexuales con moneda.

Elevando el precio del sexo y limitando así las posibilidades de diversificación de sus inversiones sexuales, o sea restringiendo los posibles encuentros sexuales fuera de la díada, a menudo la formación de una nueva pareja conlleva para los sujetos su retirada de los mercados sexuales: *“yo dejé de salir, algunas épocas... porque a lo mejor cuando tenía novio yo no salía [...] yo no tenía necesidad de tener más sexo por ahí”* (Álvaro, 37) o *“[mis amigos] tienen ya relaciones y entonces no van a Chueca”* (Maurice, 32). A lo largo de la trayectoria sexual de los sujetos se intercalan períodos de “pareja”, es decir, de formación de una economía de dones sexuales, con otros momentos de “promiscuidad”, como se refiere Ismael a sus reincorporaciones a los mercados de trueques tras cada disolución de la “pareja”. Se suceden pues los ciclos sexuales entre la concentración alternativa de grandes inversiones alrededor de una díada y los períodos de “soltero”, caracterizados por la diversificación de esas inversiones sexuales, en una alternancia de formas de vinculación sexual donde la entrada en una economía (don) supone la salida de la otra (trueque): *“pues eso, que hay épocas en las que voy más [a zonas de cruising] y otras en las que voy menos porque no me apetece... o porque tienes pareja”* (Ismael, 33). De una forma semejante, en el mercado sexual con moneda (“prostitución”) la participación de los sujetos remite o cesa durante los períodos en los que constituyen “parejas”, como relata Christian a propósito de su experiencia como

trabajador sexual en esos mercados dinerarios: *“en ese tiempo quería estar más con él que trabajando, o sea, iba muy poco [a la sauna] [...] saqué más tiempo para él”*; una actividad que se recupera una vez disuelta la relación de pareja: *“luego que terminé con él, volví a ejercer la prostitución”* (Christian, 28). También Felipe, recordando en la entrevista su relación sentimental con un “chapero”, se refiere a ello en estos términos: *“cuando yo le conocí él era chapero, e inmediatamente que me conoció pues decidió dejarlo, se puso a trabajar de electricista”* (Felipe, 35). Este principio de exclusividad sexual al interior de la díada configura un circuito de intercambios exclusivo que se define parcialmente por su oposición a otras economías sexuales, como el trueque o el mercado con moneda, pero también respecto a otro tipo de relaciones sociales, como las relaciones de amistad o parentesco, estableciendo una nítida separación entre una esfera de prácticas y representaciones ligada a la vida en pareja, que incluye relaciones sexuales, y los vínculos sociales por amistad o parentesco, que las excluyen potencialmente: *“generalmente a mí me pasa que cuando yo tengo una relación de amistad muy fuerte con una persona al final no acaba siendo pareja”* (Emilio, 53).

La economía de los dones sexuales vincula sexualmente a los actores sobre la base de los afectos compartidos, es decir, del conocimiento y reconocimiento mutuo, estableciendo un circuito de prestaciones totales que aspira idealmente a la autosuficiencia. En tanto la sexualidad se presenta como parte de un intercambio más extenso, estas economías de los dones sexuales se definen particularmente por su oposición a las economías de trueques sexuales y a los mercados con moneda, pues éstas conllevan una vinculación sexualmente interesada pero vivida sin obligaciones afectivas, así como a otros vínculos sociales, como las relaciones de parentesco o de amistad, que ponen en movimiento transacciones afectivas exentas de componentes sexuales, como hemos visto. Ahora bien, al introducir en esta circulación de prestaciones una relación indivisible entre el reconocimiento mutuo y los dones sexuales, los procesos de selección y formación de la díada sexual se suceden con una relativa independencia respecto a la relación de equivalencia en razón de capital corporal, que es más determinante en el trueque sexual o en los mercados con moneda –por ejemplo, en relación al etarismo o a los estilos de masculinidad, así como a la relación de seroestatus-, aunque sin llegar a anular completamente su acción reguladora –por ejemplo, la homogamia que se da por razón de clase social, como en las parejas de “pijas de Serrano”, o según los estilos de vida sexual, como en las parejas de “osos” o de “musculocas” (Cristóbal, 47).

Si bien las relaciones entre los *habitus* de clase de los sujetos y sus capitales corporales aparecen sobredeterminadas en el campo sexual del homoerotismo, específicamente en la economía de los dones sexuales la relación de intercambio entre los actores es menos dependiente de sus equivalencias por razón de capital corporal, aun apreciándose una homogamia según la clase social y, particularmente, en razón de las semejanzas entre sus estilos de vida sexual. Es decir, la acción estructuradora del capital corporal se modula diferencialmente en las distintas economías sexuales. Puede observarse, de una

forma muy diferente a como sucede en otras formas de intercambio sexual, una relativización del valor del capital corporal en la formación de parejas, y ello tanto respecto a las determinaciones etarias como a las relaciones de género. Por ejemplo, en cuanto a las relaciones de edad la formación de parejas admite característicamente variaciones significativas entre los sujetos: *“el primero, fueron 9 meses, me sacaba 18 años... el segundo me sacaba 14 años, estuvimos 15 meses... al tercero le sacaba yo 2 años, estuvimos 5 años... y el último llevamos desde noviembre... como 8 meses, es mayor que yo, me saca 12”* (Álvaro, 37), o *“siempre mis parejas todas han sido mayores que yo, nunca más jóvenes [...] él tiene 42, y yo 32 voy a hacer, o sea 10 años”* (Jorge, 31). Se aprecia que, si por una parte la pertenencia generacional actúa como un mecanismo de cierre sexual en los mercados de trueques, este criterio se relativiza formidablemente en la economía de los dones sexuales: *“yo tendría 19 años, que estaba con un pibe que era bastante... algo mayor que yo, 12 años mayor que yo”* (Jairo, 47) o *“Miguel tiene 9 años más que yo”* (Alfonso, 52). Lo mismo puede decirse de las relaciones de género, y particularmente de los estilos de masculinidad (“tipo”): *“luego es curioso porque físicamente no es... se aleja bastante de lo que es el tipo de tío que a mí me atrae físicamente de manera habitual... con lo cual pues yo siempre he estado convencido de que me conquistó por el carácter seguramente... [E.- Porque no es guapo...] no es que no sea guapo, a mí me parece guapo, pero no es el típico tío que a mí me gusta”* (Martín, 34). Reconociendo al otro más allá de sus atributos puramente sexuales, los criterios de valoración de la pareja introducen aspectos que no están destinados a rendir un beneficio sexual inmediato, como por ejemplo la “personalidad” o el “carácter”, apuntando justamente a ese reconocimiento de la persona como una totalidad que subyace a las disposiciones de unos sujetos que orientan sus inversiones sexuales preferentemente hacia las economías de los dones.

El principio de exclusividad sexual, en tanto matriz normativa que regula el intercambio de dones dentro de la pareja, habilita un escenario de regulaciones para ese “hecho social total” que constituye la economía de los dones sexuales, pero sin asegurar el sentimiento de una adhesión incondicional de los actores a ese vínculo duraderamente ni, por tanto, garantizando plenamente la devolución de las deudas contraídas. Así pues, ¿cómo se avienen los intereses dispares, cómo se neutraliza la acción centrífuga de las motivaciones personales y se construye un interés compartido que debe trascender para su continuidad los intereses egoístas de los actores?, es decir, ¿cómo se estrecha un vínculo y se pliegan los intereses particulares al interés superior de la continuidad de ese vínculo?, o, más llanamente, ¿qué es el “amor” y en qué sentido actúa en el marco de esta economía de los dones sexuales? Al presentarse como una inversión sexualmente desinteresada, orientada hacia el conocimiento y reconocimiento mutuo, el ofrecimiento del don, o sea el “acto de amor”, inscribe en el circuito de prestaciones recíprocas la generación de una deuda u obligación de corresponsabilidad que actúa como un dispositivo sexual de sujeción y, en el extremo, de sometimiento de las voluntades particulares a la propia circularidad del don. El “amor”, y particularmente el *amor romántico* en tanto ideología

específica de la díada sexual, es ese término nativo con el que se refiere esta *relación de deuda* que anima la economía del don y captura a los agentes en su circularidad al imprimir a cada acto de entrega ese *espíritu* de la cosa dada y la obligación de devolver dispendiosamente los dones recibidos –de ahí la expresión “hacer el amor” para referirse eufemísticamente a la práctica sexual en este ámbito.

Prestaciones sexuales y reconocimiento mutuo discurren de una manera tan interdependiente en esta economía de los dones que, como en el relato de Emilio, se confunde lo uno en lo otro y es justamente esta ligazón inconsútil de las cosas sexualmente dadas y recibidas lo que aparece como la condición de posibilidad de una economía tal: *“cuando un hombre y un hombre se encuentran y todo ha sido maravilloso, y ha habido compenetración, y te apetece volver otra vez a estar con esa misma persona, es cuando puede ahí aflorar el amor... el amor... pero el amor aflora siempre cuando hay relación sexual, a raíz de la relación sexual y si el amor ha sido placentero para ti y para él, y te quedas con las ganas de volver, entonces quiere decir que ahí ya puede empezar a surgir una relación duradera”* (Emilio, 53). La relación sexual exitosa (“compenetración”) marca, como el ofrecimiento de un *vaga* en el *kula* polinesio, el inicio de esta circularidad de los dones sexuales, es decir, de una relación de intercambio duradera donde el “amor” aparece como ese dispositivo que vincula la sexualidad a la afectividad, la prestación sexual al necesario reconocimiento de la alteridad como una totalidad. Este carácter de totalidad que tienen las cosas intercambiadas y los agentes del intercambio se aprecia claramente en los sentimientos que envuelven la institución de una díada sexual, donde el “enamoramiento” se vive como una experiencia que “te marca” debido a su “intensidad” (Fabián, 25). Es otra forma de expresar el espíritu de las cosas sexualmente dadas y recibidas, o sea el carácter extraordinario de este circuito de intercambios que surge precisamente por un trabajo de diferenciación de la díada sexual, es decir, por un conocimiento y reconocimiento mutuo respecto a la comunidad sexual de pares, que Álvaro resume así: *“él es muy especial para mí... y yo para él, claro”* (Álvaro, 37). Sobredeterminada por ese efecto ideológico de la monogamia como forma de vinculación socialmente legítima de relación sexual, la formación de la pareja responde indudablemente a una afinidad de *habitus* sobre la base de los determinismos sociales y de los estilos de vida sexual compartidos; y esta complementariedad socialmente inducida entre los *habitus* y los estilos de vida sexual, entre las posiciones y los posicionamientos sexuales de los actores, sustenta sus experiencias privadas del “amor romántico”.

Dicha experiencia aparece expresada en los relatos de los sujetos en unos términos en los que, desconociendo las determinaciones sociales de su génesis, el “amor romántico” se representa como una suerte de fuerza superior y autónoma respecto a las voluntades individuales, vivida más como una exterioridad del destino que como un acto deliberado de los sujetos, y que refuerza de este modo el carácter “especial”, “bonito” o “maravilloso” de la experiencia romántica: *“[el amor es] una cosa que no debes buscar, eso aparece solo y en el momento”* (Cristóbal, 49). Se produce así una naturalización de ese trabajo social que está detrás de la creación de un vínculo y unas alianzas personales

donde antes no existían. Concebido justamente como aquello que da carta de naturaleza a la diferenciación de la alteridad sexual frente a la comunidad anónima de pares, el “amor” se significa como un azar inscrito en la indeterminación de la vida sexual y afectiva, en realidad como una auténtica fuerza metafísica que sitúa discursivamente la creación del vínculo más allá o más acá de las regularidades sociales –y particularmente, de estas economías sexuales que estamos describiendo. Ello parece conferir al “amor” una acción autónoma respecto al trabajo de socialización afectiva y sexual que ejerce sobre los sujetos la generalización del *amor romántico* como dispositivo social de normalización sexual: *“el amor es algo que cuando te das cuenta te envuelve, como la vida [...] el amor es muy... (suspiro)... tan diverso y tan diferente como personas existimos... no hay un patrón de amor... pero eso es como todo en la vida”* (Alfonso, 52). Justamente lo que define en su singularidad al “amor” dentro de esta economía de los dones sexuales es la delimitación de un marco de representaciones ideológicas mediante el cual se enmascara ese carácter problemático, aunque bien fundado en las creencias compartidas, que tiene tanto la vinculación del intercambio sexual al conocimiento y reconocimiento mutuo, es decir, la subordinación de la sexualidad a la afectividad, como la particularización de la “pareja” y la formación de una díada sexual respecto al conjunto de compañeros posibles en la comunidad sexual, presentando el *amor romántico* más bien como un *amor fati*, es decir, como una necesidad impuesta por el destino que es justamente lo que lo diferencia de otros acuerdos sociales más deliberados y también más deliberadamente interesados, como los “contratos mercantiles”: *“y es que de entrada nunca dices ‘Me voy a enamorar de este’, el amor surge... ‘Me voy a enamorar de este’, eso ya es un contrato mercantil... o son unas intenciones comerciales”* (Alfonso, 52).

En el relato de Alfonso, el imaginario del “amor romántico” despliega todo su abigarramiento discursivo para enfatizar justamente los convencionalismos de una narratividad ampliamente compartida sobre esa naturaleza esotérica de su emergencia (“libre espontaneidad”) y su proyección a partir de energías que actúan al margen de la voluntad de los sujetos, como algo que “surge”, desconociendo así las fuerzas sociales que impelen a los sujetos a pensar sus relaciones sexuales en términos diádicos, a sublimar en la experiencia amorosa las homologías entre los *habitus* que están en el origen de la viabilidad de la pareja, a traducir en clave de afinidades íntimas las disposiciones y los determinismos sociales compartidos y, en definitiva, a poner en suspenso el carácter convencional, y por tanto socialmente construido, del marco de prácticas y representaciones que subyace a la formación de una economía de los dones sexuales: *“yo es que un contrato mercantil no lo quiero... en el amor no quiero contratos mercantiles, el amor tiene que diferenciarse... y para mí precisamente se diferencia en eso, en que no es un contrato mercantil, el amor es algo de libre elección, y de libre espontaneidad... si le estás quitando a la persona que amas la espontaneidad, y le estás quitando... [...] sin coaccionar... sin sentir lo que son propiedades privadas, las personas entendemos que no somos propiedades privadas de nadie... y para mí el sentido del amor es de libertad, como un gran amante que soy de la libertad... entonces el amar no es poseer, el amar es... ama, y respeta, y deja que la otra persona sea libre... si a la persona que amas le quitas el don más grande que tiene un ser humano que es el don de*

la libertad... para mí eso no es amor, ese amor yo por lo menos para mi vida no lo quiero... que la persona se sienta libre” (Alfonso, 52). Nociones como “espontaneidad”, “don de la libertad”, “sin coaccionar”, “respeto” configuran, más a nivel discursivo que práctico, el registro de representaciones sobre la experiencia romántica del “amor” que, al naturalizar la díada sexual como forma de relación positiva, como algo que se da o “surge”, la exime discursivamente de todo ese trabajo necesario para allegar en la práctica las disposiciones sexuales de los sujetos al circuito autónomo de intercambios que se establece al interior de la “pareja”.

Por ejemplo, “amar no es poseer” expresa elocuentemente el carácter mistificador de un discurso que tiende a opacar las relaciones de fuerza al interior de la pareja, y particularmente la generación de una deuda contraída en esa serie exponencial de interdependencias trabadas dentro de un sistema total de intercambios duraderos. Atravesada a la vez por la fuerza disolvente de los intereses particulares o de las aspiraciones egoístas no declaradas, ese espacio de “libertad” que constituye la pareja, en el sentido de que responde a la acción de fuerzas superiores (“libre espontaneidad”), se corresponde con la idea de una intencionalidad desinteresada como núcleo de la relación amorosa, es decir, como un modo de vinculación donde prima la formación de un interés común superior a los intereses individuales, lo cual exige para ser efectivo un trabajo de enmascaramiento de cualquier práctica que no remita, en última instancia, a ese fin en sí mismo que constituye la reproducción duradera de la circulación de los dones al interior de la pareja. Esta representación de una intencionalidad desinteresada, que se expresa a través de una liberalidad en el trato con el otro (“amar no es poseer”), se define más en los relatos que en las prácticas de los sujetos por oposición a los intercambios que circulan en otras economías, como por ejemplo en el mercado con moneda (“prostitución”), que al monetarizar las prestaciones representa en el imaginario sexual de los sujetos la antítesis por antonomasia de la relación amorosa.

Ya sea como producto de lo que se percibe como una afinidad espontánea (en Jacinto) o de una acomodación de diferencias enriquecedoras (en Alfonso), la economía del don está impelida a forjar un interés común superior a los intereses particulares, al que Manuel se refiere, usando una metáfora química, como un “*sinergismo*” en el que “*uno se une para ser más*” (Manuel, 36); y ese interés superior radica justamente en la reproducción ampliada de la circularidad de los dones al interior de la díada sexual. Por ejemplo, en la relación de Jacinto la unidad de intereses resulta de una afinidad que se funda en la homología de sus *habitus de clase*, en la similitud de sus orígenes sociales, de sus niveles educativos equivalentes y de sus empleos en categorías profesionales parecidas, semejanzas todas que la idea del “amor” sólo viene a intensificar: “*nosotros es que como tenemos tantas cosas en común, tanto de aficiones como de... inquietudes, y cosas de estas, pues entonces estamos de acuerdo en casi todo... que no somos yo mar, tú montaña... yo no sé qué y tú lo contrario... somos muy-muy parejos en ese aspecto*” (Jacinto, 34). En el caso de Alfonso, las diferencias personales con su pareja se

interpretan, a la luz de esa fuerza vinculante del “amor”, en unos términos en los que justamente esa disparidad (“somos dos personas muy distintas”) se presenta como el sustrato para la continuidad de una unión que, al insertarse en una lógica de prestaciones totales donde se involucra la totalidad de la persona, hace posible “compartir” cosas diferentes, y hasta contradictorias, en términos positivos: *“era muy interesante porque Miguel tiene unas experiencias muy diferentes a las mías... y hubo como un acoplamiento y un enriquecimiento mutuo... porque somos dos personas muy distintas él y yo [...] somos muy distintos en casi todo... y yo creo que eso es lo que nos ha unido... yo qué sé, que llegamos a casa por la noche y yo estoy en un mundo y él está en otro, entonces nos contamos cosas y siempre tenemos de qué hablar y compartimos... él a lo mejor se va a un museo, se va a no sé qué, se va a escuchar ópera o se va... pero a mí su mundo no son cosas que a mí me atraen como para yo vivirlas, y a él las mías pues tampoco, pero sí que compartimos”* (Alfonso, 52).

Como esta economía de transacciones totales, materiales y simbólicas, excede el mero intercambio de prestaciones sexuales, en el sentido de que éste se subsume en una circulación de dones que constituye una economía de obligaciones imponderables y de interdependencias exponenciales al interior de la díada, las mismas aspiraciones totalizadoras que subyacen a esta economía sexual tienden a generar a largo plazo contradicciones crecientes en la reproducción ampliada de los dones en su interior. Estas contradicciones, a veces llevadas al antagonismo, se deben justamente a la generación a largo plazo de relaciones asimétricas entre los actores atribuibles a esta producción de deudas y obligaciones inconmensurables en el intercambio de dones. Por eso los dones que circulan al interior de la díada sexual, al llevar impresa la marca del que da, ese “espíritu de la cosa dada” del que habla Mauss (“es muy especial”, “lo que me da él no me lo da nadie”), imprimen a cada acto de aceptación del don la fuerza renovadora de una relación de deuda que, al inscribirse en la continuidad de las contraprestaciones diferidas, excluye a largo plazo la posibilidad de su liquidación total, dando lugar a sucesivos actos de entrega sin devolución o sin devolución satisfactoria –y de ahí los antagonismos en momentos de “crisis”, de “alejamiento” o, en última instancia, de “ruptura”.

De este modo, al acumular una serie de contradicciones crecientes que se derivan de la multiplicación de intercambios fallidos dentro de la pareja, las relaciones de intercambio en esta economía de dones sexuales, articuladas por la obligación de dar para recibir y de recibir para devolver, tienden a alterar a largo plazo las correspondencias entre el sentido de la reciprocidad y el sentimiento de obligación, es decir, entre el intercambio de dones y los medios de devolución de esos dones. Ello es así en la medida en que la relación de deuda que subyace al “amor”, es decir, esa obligación de devolver generosamente los dones previamente recibidos, se inserta en una circulación ampliada de prestaciones que tiende a instaurar a largo plazo una relación de asimetría en el seno de la “pareja”. Esta tendencia a polarizar las posiciones dentro de la díada sexual no es más que la consecuencia de una forma de vinculación que podemos calificar de *agonística* en

el sentido de que, como en los *potlatch* de los haida que describe Mauss, las transacciones dentro de la “pareja” se conciben en términos de intercambios suntuarios que constituyen una forma ceremonial de “matar la riqueza”⁷¹. Ello es así en parte debido a esta generación de deuda, y particularmente de la obligación de prodigalidad, que tiende a la larga a volverse inconmensurable sobre la base de una imperiosa satisfacción de expectativas de reciprocidad generalizada y de solidaridad total (“amor”).

El “amor”, estableciendo la necesidad de una reciprocidad generalizada como condición de la circulación de los dones sexuales al interior de la pareja, requiere para su mantenimiento en el tiempo, es decir, de cara a su reproducción ampliada, un esfuerzo continuado de implicación de los actores en esta circulación ceremonial de intercambios. En el siguiente relato de Alfonso la metáfora de la “conquista”, que mezcla singularmente el ejercicio de fuerza y la inversión de esfuerzo frente a la disolución siempre posible de la pareja (“se cansará de mí”), viene a expresar este carácter necesariamente dispendioso o *agonístico* de los intercambios que caracteriza a las economías de los dones sexuales: *“porque en la pareja... si tú tienes una pareja... yo me considero en el deber de seguir queriendo conquistar cada día a mi pareja... si realmente quiero enamorarla para que siga estando conmigo, porque yo quiero que esté conmigo... pero si yo digo, ‘No, yo ya no tengo nada que hacer porque como ya llevo muchos años yo ya no tengo que enamorar a mi pareja... ni tengo que hacer nada para atraerla hacia mí’... pues seguramente se cansará de mí, porque ya estoy dando por hecho de que eso ya es inmóvil, ya nadie se llevará a Miguel porque como llevo 30 años con él... pero mañana puede pasar”* (Alfonso, 52). A riesgo de “perder la cara”, o sea de mostrarse tacaño en la relación con el otro y, en consecuencia, desautorizarse, su relato expresa elocuentemente esa imperiosa necesidad de implicarse totalmente en la reproducción ampliada de los dones dentro de la pareja, aun cuando esta implicación llegue a vivirse como una experiencia alienante en un interés superior y una disolución de la autonomía personal en una forma de vinculación por las expectativas mutuas que, como en el dicho popular, hace que los sujetos alberguen un sentimiento duradero de acostarse sin deuda y amanecer con ella, es decir, sientan *“el deber de seguir queriendo conquistar cada día a [su] pareja”*. Al precio de no poder reproducir sin contradicciones la devolución suntuaria y ceremonial de los dones recibidos a lo largo del tiempo, esta economía de los dones sexuales exige de los sujetos una actitud de prodigalidad, de “matar la riqueza” en el sentido maussiano, que no puede comprenderse sin inscribir la relación de pareja en un escenario de equilibrios sexuales y afectivos indeterminados que ubica las aspiraciones de estabilidad ligadas a la díada sexual frente a una incertidumbre difusa (“mañana puede pasar”), lo cual justifica ese esfuerzo deliberado de dedicación continua por mantener la acción carismática del “amor”, es decir, su función como dispositivo ideológico que mistifica esta reproducción ampliada de los dones y, con los dones, de la deuda dentro de la díada sexual.

⁷¹ En referencia a Mauss (2009).

Como carisma que envuelve los dones, el “amor” es la *illusio* específica de esta economía sexual que se caracteriza por interpelar las disposiciones totales de los actores y volcarlas totalmente en la lógica de las cosas que se ponen en juego dentro de la díada sexual. Al actuar como la matriz social de las prácticas y representaciones que articula los intercambios dentro de la pareja, el “amor” sujeta la circulación de las prestaciones sexuales al reconocimiento mutuo de los actores, confiriendo un carácter totalizador a los intercambios, a los agentes de esos intercambios y a las cosas intercambiadas. El “amor” actúa dentro de esta economía sexual como el marco de representaciones y prácticas ideológicas a partir del cual se vincula la circulación de los dones al conocimiento y reconocimiento mutuo y, revistiendo de un contenido total el intercambio, opera como un dispositivo de captura de los sujetos por las interdependencias vinculantes acumuladas a lo largo de la historia de la pareja. En cada una de sus demostraciones, propiamente “demostraciones de amor” –“está pendiente de mí”, “me trata de maravilla”, “me hace sentir muy bien”, “me quiere mucho”-, estos intercambios expresan esa obligación de corresponder generosamente a las expectativas contraídas y de entregarse plenamente a esa circulación ampliada de los dones, es decir, de volcarse duraderamente en la reproducción de esa reciprocidad generalizada que alienta los intercambios de esta economía sexual. En consecuencia, el “amor” funciona como un dispositivo de regulación de la reciprocidad dentro de la díada sexual generando a largo plazo una relación de deuda entre los actores, es decir, una producción de interdependencias imponderables en los actos de entrega y devolución mutuos.

Presentado discursivamente como el núcleo de una relación materialmente desinteresada, el “amor” ofrece un marco de prácticas y representaciones bien fundadas socialmente que, reduciendo todas las probabilidades de intercambio sexual a una sola posibilidad, la que se da al interior de la pareja, centraliza en torno a ella las disposiciones sexuales de los sujetos multiplicando así las interdependencias no sólo afectivas y sexuales, sino también materiales o económicas. Si esta economía sexual involucra el intercambio ceremonial de bienes simbólicos en forma de reconocimiento mutuo, como el “amor”, no excluye por ello la circulación de bienes materiales o económicos y, en consecuencia, de un interés crematístico alentado a menudo por el ofrecimiento de dones que suponen un gasto dinerario: “*con Luís estuve muy bien, mientras duró...es el primer lío que tienes... es un tío que es mayor, que tiene pelas, que te saca a todas partes... con el que viajas, estaba encantado*” (Álvaro, 37). Como observamos en el relato de Álvaro, en estas economías de los dones sexuales el “amor” se confunde en la circulación de todas las cosas intercambiadas, incluidos los intercambios de sexo por dinero o especies, a menudo en forma de regalos o invitaciones. Desde la perspectiva de quien da, este acto de regalar, que pasaría por ser uno de los más desprendidos y expresivo de liberalidad con el otro, se comprende mejor como una inversión sexual estratégicamente orientada a la reproducción del vínculo de pareja, sobre todo cuando se da una diferencia de edad importante, como es el caso entre Luís y Álvaro. Al restablecer *artificialmente* unas equivalencias inviables por razón

de capital corporal (por el diferencial de edad), esta sucesión de dones, regalos, agasajos, invitaciones, funciona como estrategia para reproducir el vínculo a través de la dedicación al otro de un gasto suntuario cuya aceptación implica la obligación de devolver como contrapartida los dones necesarios para resarcir esa deuda (y así sucesivamente), a veces mediante prestaciones sexuales y algún grado de reconocimiento en forma de “amor”. Desde esta perspectiva el mero hecho de dar lleva a pensar que se está en posición de exigir cierta contrapartida, pues se sitúa uno como acreedor, proyectando así sobre el otro la expectativa de una contraprestación que, situándolo en una posición de subordinación por la deuda contraída, se ve en la obligación de devolver. De este modo, la economía de los dones condensa, más que ninguna otra economía sexual, unas interdependencias materiales, simbólicas, afectivas y sexuales entre los sujetos que generan, al inscribirse en una circularidad a largo plazo de obligaciones imponderables, una polarización gradual de las posiciones dentro de la pareja, en parte debido a estas deudas imposibles de saldar.

Al ser presentada imperativamente como una relación desinteresada, el interés por mantener la reproducción ampliada de los dones sexuales da lugar a múltiples interdependencias entre los actores donde la autonomía de la persona (el interés egoísta) entra en tensión con la obligación de corresponder dispendiosamente a la pareja (la alienación en el interés común de la díada): *“sí, estoy muy a gusto con él y saber todo-todo-todo lo que me quiere... a lo mejor es un poco demasiado dependiente de mí, que eso me da un poco de... un poco de cosita... a lo mejor por eso sigo saliendo por ahí a follar”* (Álvaro, 37). Estas interdependencias se traducen en relaciones ambivalentes que van desplazando a los sujetos hacia posiciones cada vez más asimétricas dentro de la pareja: *“el estar colgado, enganchado de él, pues digamos él tenía también las riendas de la situación... hasta que ya la relación se mantuvo en un momento muy tenso y al final fue la separación”* (Lorenzo, 46). En particular, el principio de reconocimiento mutuo que articula las transacciones dentro de la díada supone el intercambio ceremonial de bienes simbólicos, como el “amor”, que imbrican el sentido de estas (inter)dependencias en un campo de fuerzas contradictorias que paradójicamente tienden a generar antagonismos en el seno de la pareja. Por ejemplo, en la historia de Martín, relacionado sentimentalmente desde hace diez años con Alberto, los ciclos que marcan la dinámica interna de la vida en pareja se ligan con las necesidades vinculadas a la trayectoria personal de sus miembros; para él, su proyecto de paternidad ha supuesto recientemente cierto distanciamiento respecto a su pareja: *“hay cosas en las que no vamos a ponernos de acuerdo, por ejemplo, para mí parte de mi plan de vida es ser padre y para él no”* (Martín, 34).

La historia sentimental de Felipe con un chico al que conoció en los mercados sexuales con moneda ilustra claramente el carácter problemático de las contradicciones y de los antagonismos dentro de la pareja que estamos describiendo: *“inconscientemente pues entré yo en su mundo... entonces, él trabajaba en lo de la electrónica, yo estaba de prostituto, ahí peleábamos mucho, y hubo un momento en que yo no quería dejar la prostitución, porque me daba mucho dinero... y él decía ‘Qué pasa, yo la dejé, y tú sigues y sigues’... bueno, llevamos la relación muy mal porque yo continué con la prostitución...*

y él claro, estaba enamorado de mí... y bueno, tenía que aguantar esto, que es duro, la verdad... saber que tu pareja está con otras personas" (Felipe, 35). Desde la perspectiva de una economía que aspira a la centralización de los dones sexuales en torno a la pareja, los intereses egoístas ("me daba mucho dinero") rompen las inercias de unas dinámicas destinadas a mantener la circularidad de esta reciprocidad generalizada ("yo la dejé, y tú sigues"), introduciendo una tensión decisiva entre los intereses personales y la reproducción ampliada de los dones al interior de la pareja ("peleábamos mucho"). Lo que se produce en las experiencias de Martín y Felipe es una acumulación de antagonismos entre los proyectos individuales o las expectativas de autodeterminación de los sujetos, por una parte y, por otra, la obligación de plegarse al interés común de la pareja, es decir, de alienarse en la reproducción ampliada de los dones, siendo esta tensión muy expresiva de las contradicciones internas a las que tienden estas formas de economía sexual.

Si el "amor" aparece como una matriz de significación sexual que al centralizar las disposiciones sexuales de los sujetos en torno a la pareja instituye un circuito de prestaciones y contraprestaciones con relativa autonomía respecto a la comunidad sexual, por otro lado se presenta como un dispositivo de regulación de esos mismos intercambios mediante la generación de deuda, es decir, obligando a la contraprestación ostentosa de las prestaciones recibidas. Esta producción de deuda dentro de la pareja, por sí sola, no agota la amplitud de las regulaciones que articulan las transacciones dentro de una economía de los dones sexuales. La generación de deuda, o sea de la obligación de correspondencia, exige la acción solidaria de un dispositivo de fiscalización de los intercambios que vele por el mantenimiento de esa expectativa de devolución de los dones recibidos en el marco de un vínculo total y duradero. Y aquí es donde los "celos" se inscriben orgánicamente en este circuito de dones como el dispositivo de supervisión del principio de exclusividad o centralización sexual de la díada, es decir, del control de la circularidad de los dones dentro de la díada sexual y de la necesaria implicación total de los actores en la reproducción ampliada de esos dones en su interior. La producción de un dispositivo de regulación de la vida sexual de la pareja en torno a la acción orgánica del "amor" y de los "celos" es otra forma de expresar la formidable centralidad de ese principio de reciprocidad generalizada que rige los intercambios de dones en esta economía sexual ("fidelidad"), y cuya transgresión comprometería la viabilidad misma de la pareja ("infidelidad").

En el siguiente relato de Emilio los "celos" aparecen directamente relacionados con ese esfuerzo de vigilancia requerido para centralizar en la díada los intercambios ("fidelidad"), actuando como un mecanismo de regulación de las inversiones sexuales de los agentes destinado a preservar la díada como un circuito autosuficiente de dones respecto a otras economías sexuales: *"yo soy de los que creo que los celos dentro de la pareja homosexual son inútiles, mejor que no... no sirven para nada, el hombre ya de por sí es una persona que no puede prometer fidelidad, no creo yo en la fidelidad del hombre, de la mujer aún-aún, pero del hombre no lo creo"* (Emilio, 53). En la medida en

que los “celos” fiscalizan una economía donde los agentes se implican totalmente, este mecanismo de regulación aspira no sólo a actuar sobre la sexualidad del otro, sino sobre el otro como totalidad, ejerciendo una auténtica voluntad de dominación que en ocasiones deviene en un verdadero dominio sobre el otro (“posesivo”): *“yo era muy posesivo... yo quería estar todo el tiempo... que a mí se me han jodido muchas historias por eso, por los celos y por la posesión... ‘Joder, cómo que no quieres estar conmigo’... que no podía pasar un fin de semana sin estar... o terminar de trabajar, y el otro terminaba de currar a las 8, y allí estaba yo esperándolo... para estar hasta las 10, las 11 y luego pirarte... era como muy pegada, muy posesiva... sí”* (Jairo, 47). Vividos como un control que limita la autonomía no sólo sexual sino personal de los actores por las relaciones de interdependencia a las que da lugar, los “celos” generan resistencias o tensiones que desembocan a largo plazo en una multiplicación de asimetrías que comprometen la reproducción ampliada del circuito de dones y, en última instancia, abocan potencialmente a su disolución: *“también hubo sus más y sus menos, porque hubo también relaciones extra... je, je, extra... [E.- Extramatrimoniales] extramatrimoniales digamos en ese sentido, y claro, con grandes escenas de celos entre nosotros, pero bueno al final se acabó la relación”* (Emilio, 53) o *“soy muy celoso, celosísimo, entonces por ese motivo nos alejamos un poco”* (Christian, 28).

Al ser un dispositivo fundamental para la centralización sexual alrededor de la díada, los “celos”, tratando de limitar la autonomía sexual de los sujetos en aras a preservar la circularidad de los dones, constituyen una fuente continua de tensiones y conflictos en el seno de la relación. Rompiendo los delicados equilibrios del “amor”, los “celos” impelen en el mejor de los casos a una negociación más o menos tácita de la autonomía respectiva de cada miembro de la pareja que tiende a generar, en el peor de los casos, una acumulación de tensiones que conducen a la disolución de la pareja: *“[E.- Valoras la fidelidad...] totalmente... yo cuando he estado en pareja he sido de esas personas... y además, casi hasta lo pesado [...] yo me puedo a lo mejor centrar en esa otra persona, pero a lo mejor la otra persona... su inquietud, su locura, sus ganas de ver, de conocer, pues mientras yo le veo como mi pareja, él me está viendo a mí como su carcelero... y quiere volar, y quiere no sé qué... y a lo mejor puede ser ese uno de los puntos por los que mis parejas y mis relaciones siempre han sido, digo en su totalidad, siempre han sido conflictivas y turbulentas... pero siempre por mi parte mis parejas han sido siempre cerradas, y... siempre muy celoso”* (Lorenzo, 46). Si por un lado la “pareja” forma parte de las aspiraciones individuales de Lorenzo, entre otras cosas para vencer justamente las inercias de una experiencia de alienación sexual en los mercados del trueque que es el resultado paradójico de ese individualismo, no deja por ello de constituir a la vez una experiencia de vinculación sexual y afectiva que coarta esas mismas expectativas de autodeterminación personal: *“porque el tener una pareja te supone pues... bueno, una serie de limitaciones a nivel de libertad”* (Lorenzo, 46). Los “celos”, al imponer “una serie de limitaciones a nivel de libertad”, funcionan solidariamente con el “amor” y ambos constituyen propiamente un dispositivo normativo de sujeción de las disposiciones sexuales de los sujetos a esta circulación de dones en el seno de la pareja.

Las economías de los dones sexuales configuran sistemas de intercambios que, siendo más o menos duraderos, se debaten problemáticamente entre las interdependencias mutuas y las expectativas de autodeterminación de sus miembros respecto a la “pareja”. Habría que oponer a cualquier visión naturalizadora de la díada sexual (“relación estable”) y a cualquier interpretación esencialista de los dispositivos que regulan los intercambios en su interior (“amor”/“celos”) los efectos a largo plazo de estas dinámicas internas de la díada sexual para sospechar de cualquier explicación que tome demasiado al pie de la letra la inmutabilidad de la “relación estable”. Más que una relación dada de una vez por todas, la díada sexual adopta la forma de un proyecto sin planeación que se va constituyendo sobre la marcha de acuerdo a las relaciones de fuerza que generan las obligaciones y las asimetrías derivadas de la acción de estos dispositivos reguladores de los intercambios de dones sexuales. Organizadas en función de las condiciones y condicionamientos de un dispositivo de reglas y regulaciones que confiere a la díada sexual a la vez una dinámica procesual y una indeterminación en sus procesos (“amor”/“celos”), las economías de los dones sexuales tienden a confluir en un patrón bien definido: cuanto más la reproducción ampliada de los dones sexuales generaliza las asimetrías y antagonismos al interior de la díada sexual, antes alcanza un umbral crítico a partir del cual las relaciones de intercambio saturan sus posibilidades de gratificación.

En consecuencia, los efectos a largo plazo de esta reproducción ampliada de los dones sexuales no pueden comprenderse sin inscribir la economía sexual de la pareja en una temporalidad característicamente estructurada a partir de la sucesión de ciclos de efervescencia y rutinización del carisma sexual del “amor”. Más que una rutinización mecánica y lineal, la disipación de este carisma sexual se inscribe en una alternancia entre períodos de efervescencia (“subidón”, “química”, “enamoramiento”) y momentos de saturación del ámbito de relaciones que conforma la díada sexual, a menudo debido a una acumulación de intercambios fallidos (“bronca”, “escenita”, “desengaño”) que se vive como la entrada en una fase de rendimientos decrecientes de ese carisma del “amor” (“rutina”, “previsible”, “monotonía”, “lo de siempre”). Nada mejor para comprender la significación del “amor” en tanto forma de carisma sexual que tiende a disiparse que poniéndolo en perspectiva comparada con la energía siempre renovada que imprime el “morbo” a las prácticas de intercambio en las economías de trueques sexuales.

Siendo el “amor” ese carisma que, como el *mana* polinesio, envuelve los dones sexuales, se diferencia del “morbo” en tanto fuerza sexual que anima las economías de trueques. Particularmente, el “amor” en la economía de los dones sexuales se representa, en contraste con el “morbo”, como un carisma sexual que tiende a disiparse a largo plazo, como se aprecia en esta contraposición que establece espontáneamente Emilio durante la entrevista: *“cuando tienes una relación fija el tema del sexo es como más igual siempre, además ya te conoce lo que tú quieres y lo que te gusta, y no hay... es quizá un*

poquito más monótono que la relación esporádica, la relación esporádica es un poquito siempre la sorpresa, pero la relación digamos... estable, es siempre más previsible y sobre todo menos excitante (Emilio, 53). En su relato se aprecia claramente este carácter contrastante de las energías que animan las diferentes economías sexuales, donde el “morbo” aparece como esa fuerza sexualmente extraordinaria que infunde a los intercambios de las economías de trueques una renovación constante (“sorpresa”) mientras el “amor”, en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, se describe en el seno de una economía de los dones (“relación fija”) como una experiencia que entra antes o después en una fase de rutinización de su carisma sexual (“monótono”, “previsible”, “menos excitante”), expresando así una especie de *ley de rendimientos sexuales decrecientes* (“empacho”, “pesado”), es decir, un apagamiento paulatino de su capacidad carismática de reproducción ampliada de los dones al interior de la pareja: *“es monotonía, es monotonía, es siempre... no me extraña que algunos les pongan los cuernos, porque toda la vida comiendo del mismo plato... que a mí me has empachado, me has empachado de siempre lo mismo”* (Luciano, 70). El carácter duradero de este intercambio de dones sexuales es fundamental para comprender este agotamiento a la larga del carisma sexual del “amor”, un efecto temporal que Simón expresa sucintamente al afirmar que *“la rutina fue algo pesada”* (Simón, 28), y que Alfonso refiere en estos términos: *“yo por lo que escucho a las parejas que llevan muchos años pues tienen un sexo muy esporádico... una vez a la semana, dos veces... una vez al mes, incluso... incluso menos”* (Alfonso, 52).

El siguiente relato de Samuel ilustra muy elocuentemente la idea que queremos expresar cuando afirmamos que el “amor”, como carisma sexual que anima los intercambios dentro de la díada sexual, experimenta con el tiempo una rutinización de su fuerza sexual que se expresa en un decrecimiento de sus rendimientos sexuales y, en consecuencia, de su capacidad para reproducir ampliada y duraderamente los dones intercambiados al interior de la pareja: *“los primeros años de conocimiento, los primeros meses hay un enamoramiento absolutamente maravilloso entre ambos... y eso dura, dura... en algunas parejas dura dos años, en otras seis, en otras nueve... pero hombre, los primeros años son los más... los más bonitos... pero... eso pierde [...] yo con mi pareja no tengo sexo ya... [E.- Ya no...] chst, no... el amor no es eterno... y el sexo no es eterno tampoco con una misma persona... pero con mi pareja no tengo... [E.- ¿Hace cuánto?] pues hombre, llevamos como 25 años juntos, pues calcúlale que por lo menos hace 10 años que no hacemos nada [...] mucho mejor sería que lo hubiera pero como lo ha habido durante muchos años y en muchas ocasiones pues eso se va apagando lentamente... hasta que llega un momento en que en la casa pues charlas, ves la tele... e incluso hay libertad para que cada uno haga lo que quiera [...] a mí eso no me importa ni me perjudica para nada... yo le tengo respeto, le quiero un montón, es mi compañero, lo va a ser seguramente hasta que uno de los dos fallezca, lo tenemos muy claro... pero no, hombre... el sexo hay parejas que lo tienen, y hay otras parejas que no lo tienen”* (Samuel, 56). En definitiva, los carismas o fuerzas sexuales que animan diferencialmente estos sistemas de intercambios, ya funcionen en vinculaciones duraderas (“amor”) o en encuentros esporádicos (“morbo”), no pueden comprenderse fuera del marco de

relaciones que traban específicamente los sujetos en el seno de estas diferentes economías sexuales que estamos describiendo.

La rutinización del “amor”, que es otra forma de expresar esa *ley de hierro* del decrecimiento a largo plazo de los rendimientos sexuales del carisma que anima la circulación de los dones, no puede entenderse al margen del efecto acumulado a lo largo de la historia de la pareja de una sucesión de intercambios fallidos que desencadenan momentos críticos (“crisis de pareja”, “desengaño”, “broncas”), abriendo antes o después un horizonte de incertidumbre sobre la propia viabilidad de la circularidad de los dones. Ello ocurre en el marco de una sucesión de ciclos dentro de esta reproducción ampliada de intercambios, esa temporalidad característicamente dialéctica de la pareja donde, al disiparse gradualmente la efervescencia emocional que anima inicialmente la circularidad del don (la “química” o “enamoramiento”) se produce una espiral de contradicciones crecientes que alcanzan sucesivos puntos críticos de saturación (“discusión”, “escenita”). Si bien este umbral de saturación puede trascenderse hacia alguna forma ritualizada de renovación del carisma del “amor”, es decir, de renovación de su capacidad de vinculación (“reconciliación”, “pareja abierta”), las asimetrías y antagonismos conducen potencialmente al cese de esa reproducción de las prestaciones dentro de la díada sexual (“ruptura”, “separación”). En definitiva, el apagamiento del carisma sexual del “amor” se experimenta como la sucesión de intercambios fallidos que comprometen a la larga este círculo virtuoso de reciprocidad generalizada y, en última instancia, la propia reproducción ampliada del intercambio de dones dentro de la díada sexual.

La imposibilidad de reproducir *ad infinitum* la circularidad del intercambio de dones al interior de la díada, justamente por la rutinización de su carisma sexual y la generación de expectativas y obligaciones que desplazan a los sujetos hacia posiciones cada vez más asimétricas (“estar colgado”, “solicito”, “plasta”, “el que sufre o el que no sufre”), supone una acumulación de antagonismos que se vive muy frecuentemente como la escalada de un sufrimiento personal que, a partir de cierto umbral, acaba por neutralizar la reproducción misma de esos dones: *“muy jodido, porque eso sí que era estar como... como estar pidiendo, como estar suplicando... como estar sufriendo por una relación... porque en una relación o eres el que sufres o eres el que no sufres... a mí curiosamente me ha pasado eso... con una gente que estaba muy colgado, muy colgado de mí al final yo he llegado a pasar de él... y en otras ha pasado al contrario, me ha tocado sufrir... de tenerme tan solícito, y tan... plasta [...] sí es verdad, hay uno que siempre sufre más que otro... uno que le resbala más la cosa [...] es un poco una generalidad... como si dijéramos... es un cliché... pero más o menos, se da en todas las parejas”* (Jairo, 47).

Las dinámicas a largo plazo que generan el “amor” y los “celos” en tanto dispositivos reguladores de la circulación de los dones dentro de la díada subyacen a esa espiral de relaciones forzadas entre los sujetos (“uno sufre más que otro”) que conducen en el extremo a situaciones de abuso dentro de la pareja, que Lorenzo no duda en calificar

como “violencia de género” en su relato: *“he sido siempre muy pavo... yo no he espabilado, ni he desarrollado digamos un poco esa agudeza social y eso hasta que ya he sido bastante mayorcito... y este chico era el que se apoderaba de mí... de mi voluntad, de mis decisiones, de mi autoestima... que la tiraba muchísimas veces por tierra... y mira qué casual, porque yo con este chico estuve como dos años y medio... hasta que ya al final tuve valor para coger y dejarlo, ya era un escape... lo que ahora se llamaría violencia de género... totalmente”* (Lorenzo, 46). Este sufrimiento moral (“tirar la autoestima por tierra”) derivado de relaciones de pareja que los mismos sujetos definen como “conflictivas y turbulentas” se explican en el marco de una economía sexual que, al poner en juego la totalidad de la persona, expone a la persona en su totalidad al riesgo de resultar damnificada: *“tienes que reconstruirte, tienes que rehacerte, para volver a ser un poco tú... y todo eso lleva un proceso”* (Lorenzo, 46). Esta imposibilidad de seguir reproduciendo a la larga la circularidad de los dones (“estar sufriendo por una relación”), que tan frecuentemente termina en la disolución de la pareja, se inscribe en una sucesión de experiencias que se vive como una especie de dolor íntimo que Manuel expresa con un término tan elocuente como “secuela”: *“ahora no estoy en el mercado... es que no estoy en condiciones, o sea, acabo de tener una relación y quedan secuelas... creo que aún no estoy preparado para otra”* (Manuel, 36). A menudo vivido como una suerte de duelo que sigue al final de una relación de pareja (“aún no estoy preparado”, “lleva un proceso”), los sujetos relatan esta experiencia de la disolución de la díada sexual como una vivencia traumática, más o menos dolorosa, que exige una intencionalidad para restablecer lo que se percibe como la unidad *deteriorada* de la persona (“reconstruirte”, “rehacerte”, “volver a ser tú”), que es la condición para la posterior reincorporación del sujeto a las economías colectivizadas de trueques sexuales (“estar en el mercado”).

Si en última instancia la acumulación de asimetrías y antagonismos compromete la propia reproducción ampliada de los dones en el seno de la pareja, existen por el camino diversas formas ritualizadas de renovación de este carisma sexual del “amor”. Maneras de relacionarse que buscan expresamente la revitalización de la circulación de los dones sexuales al interior de la díada cobran sentido en una economía sexual característicamente marcada por ciclos de agotamiento y renovación de la fuerza carismática del “amor”, es decir, de su poder de endeudamiento y vinculación. Ya sea resultado de un arreglo más o menos explícito, como en el caso de la “pareja abierta”, o bien como consecuencia de una ruptura unilateral de la exclusividad sexual de la díada, como en las “infidelidades” o “escapaditas”, las distintas fórmulas que los sujetos encuentran para dar continuidad a sus vínculos de pareja apuntan justamente a esta separación estratégica del circuito de intercambios sexuales respecto al mantenimiento de un núcleo de solidaridad compartida dentro de la díada. Descentralizando la circulación de los dones sexuales, o sea revocando excepcionalmente la regla de exclusividad sexual, y escindiendo con ello en circuitos independientes las prestaciones sexuales (fuera de la pareja) y la circulación ceremonial del reconocimiento mutuo (dentro de la pareja), se cancelan las aspiraciones respecto

a una autosuficiencia sexual de la díada pero sin comprometer necesariamente la permanencia de esa matriz de vinculaciones compartidas. Puede decirse, en este sentido, que el circuito de donaciones no se alimenta más de un intercambio de sexo por reconocimiento, sino de reconocimiento por el reconocimiento mismo.

El sobresaliente lugar que se concede de partida a este principio de exclusividad sexual en las economías de los dones, a través del cual se centralizan las disposiciones sexuales de los sujetos en torno a la pareja, tiende consistentemente a relativizarse a lo largo de las trayectorias y de la experiencia sexual de los actores, incluso muchas veces en el curso de una misma relación: *“[al principio] jamás hice nada, con nadie... y empecé a hacer cosas... un poco, después... los primeros dos años prácticamente nada... pero era muy inocente, muchos ideales, mucha tontería [...] no hice nada... era esposo fiel (risas)”* (Álvaro, 37). En este relato de Álvaro se recoge, sin esconder la fina ironía con la que se expresa, ese desplazamiento de la “fidelidad” hacia posiciones subsidiarias del placer sexual que cabe atribuir a los posicionamientos ambivalentes que a lo largo de la propia historia de la pareja los sujetos toman frente a estas economías sexuales: *“pues lo de tener mi novio al que quiero mucho y que noto que me quiere muchísimo... pero me gusta tener como amantes [...] dos o tres, que sí que me gusta ver de vez en cuando”* (Álvaro, 37). Aunque muchas veces no de una forma premeditada, en diferentes momentos de sus vidas los propios sujetos se sitúan en estas encrucijadas entre la diversificación de sus inversiones sexuales en los mercados de trueques (“amante”) y las estrategias de grandes inversiones orientadas a los dones (“novio”). A lo largo de sus trayectorias sexuales, y como consecuencia de esta acumulación de experiencias en primera persona, los sujetos van relativizando práctica e ideológicamente los lugares mitológicos de las relaciones de “pareja”. Si para Álvaro la relación con su pareja es también el tránsito desde las convencionales y hasta cierto punto conservadoras expectativas iniciales hasta una concepción mucho más pragmática de la “pareja” que incluye fundamentalmente estos encuentros un tanto al margen con “amantes” conocidos, para Simón las relaciones “esporádicas” que establece en los locales de sexo forman parte de una sociabilidad en el “ambiente” que no excluye estas relaciones más estables o comprometidas (“proyecto a largo plazo”, “nidito de amor”), sino que más bien forman parte del mismo repertorio de aspiraciones a las que le interpela el ambiente gay que frecuenta: *“yo creo que la pareja es un mundo, yo creo que puede darse que cada uno tenga por ahí una pareja sea esporádica o no, y luego ir los dos al nidito de amor y tener un proyecto a largo plazo”* (Simón, 28).

Esta simultaneidad de economías sexuales en la que los sujetos concurren, y a menudo compiten desde posiciones diferentes y con posicionamientos diferenciados, abre un campo de experimentación sexual y afectiva alternativa a las formulaciones más convencionales de “pareja”, sin que por ello se eluda ese ámbito de tensiones entre los intereses personales y la reproducción del interés superior de la circularidad del don que es tan característico de estas economías. En este campo de experimentación sexual y afectiva cabe inscribir esas estrategias de renovación de la circularidad de los dones que tienen en común el establecimiento de una división en esferas independientes de la circulación del reconocimiento mutuo al interior de la pareja (“cariño”, “amor”) respecto

a los intercambios sexuales que son diferidos hacia otras economías, como el trueque sexual o el mercado con moneda. Ello implica tanto la descentralización de las disposiciones sexuales de los sujetos como una inversión diferencial de esas disposiciones en función de las distintas economías sexuales en las que se implican: *“pues los rollos que haya podido tener pues son rollos sexuales y es un rato de sexo y punto, igual que el suyo [...] y yo estoy muy enamorado de Jaime y esto, entonces pues... echar un polvo por ahí sin problema, y él también, nos lo contamos incluso y nos reímos [...] si tiene un ligue, pues que tenga un rollo sexual, es sólo sexo”* (Jacinto, 34).

Producto muchas veces de las circunstancias más que de los propósitos personales, los *acuerdos* que regulan las economías sexuales de las parejas, como en el caso paradigmático de la “pareja abierta”, expresan la naturaleza proteica de estas formas de relación que las alejan tanto de cualquier concepción fijista de la “pareja estable”. Por ejemplo, para Samuel la perspectiva que le ofrecen veinticinco años de pareja (con Leandro) le permite hablar con cierto distanciamiento de esa relación de convivencia y camaradería ya consolidada que es tanto el producto como la causa de un núcleo de solidaridad compartida y duradera al interior de la pareja. En su relato, “abrir la pareja” se presenta como una solución plausible frente a la problemática relación entre los intereses particulares (“libertad”) y la reproducción ampliada de los dones: *“[E.- Y es una pareja abierta...] sí, por supuesto, claro... es que una pareja tiene que ser abierta... tanto heterosexual como homosexual... si no está destinada al fracaso o está destinada a la mentira constante... pero una pareja tiene que ser abierta, si no quiere perder sus espacios de libertad... ni uno ni otro, todo lo que no sea así tiende un poco al fracaso o tiende a la mentira y a los famosos cuernos”* (Samuel, 56). Este arreglo que han alcanzado se presenta como la clave fundamental para preservar su propia autonomía personal (“libertad”), no sólo sexual, apareciendo como un elemento nuclear de la viabilidad de la pareja que escapa así al fatalismo de las opacidades (“cuernos”) y las rupturas (“fracaso”). Destinado a preservar la autonomía personal de cada uno de ellos, este acuerdo no podría establecerse en unos términos que no fueran, al menos discursivamente, el producto de un diálogo y de unas formas equilibradas de relación dentro de la pareja: *“[E.- ¿Fue un acuerdo mutuo?] sí, por supuesto, mutuo... la libertad tiene que ser para los dos... uno no puede decir ‘Yo hago lo que quiero y tú no salgas’... no, no, no, para nada”* (Samuel, 56). Al escindir las tareas sexuales respecto a la circulación de bienes afectivos, se descentralizan las disposiciones sexuales de los actores y sus intercambios son diferidos a otros mercados, a menudo orientados por estrategias más individualizadas de *“cada uno por su lado”* o *“salir de ligoteo sin la pareja”* (Claudio, 32). Pero en otras circunstancias, no obstante, la propia pareja es el contexto para compartir ese ámbito de intercambio y experimentación sexual con terceros, como en los “tríos”: *“hacíamos tríos... nos juntábamos con otro pibe, o nos lo traíamos a casa, hacíamos... historias por ahí... teníamos nuestros morbos”* (Jairo, 47).

Ya sea por medio de estrategias individuales o compartidas dentro de la pareja, en las relaciones de “pareja abierta” la cuestión de los límites infranqueables se presenta con especial intensidad en los relatos de los sujetos. A menudo vivido más como imposición de uno mismo, no involucrarse en un trato ceremonial, es decir, de reconocimiento

mutuo al margen de la díada sexual (“enamorarse de otro”), aparece como la condición para la conservación de la propia relación de pareja. En ciertas situaciones, la fuerza normativa de ese principio de reconocimiento total del otro excluye como posibilidad la implicación de los sujetos en “relaciones paralelas” o simultáneas, como expresa enfáticamente Álvaro en este relato: *“llevar dos relaciones paralelas no, ni loco... sexo sí, pero relación no... [E.- ¿Por?] es que al final te acabas volviendo loco... es como un ménage à trois pero sentimental... no, no es posible”* (Álvaro, 37). Si bien discursivamente estos deseos ligados a la experiencia sexual y las interdependencias en el seno de la pareja son vividos como dimensiones bien diferenciadas, en la práctica interponen limitaciones claras a la plena realización sexual de los sujetos, un sentimiento de *dobles verdades* sobre la propia experiencia sexual que Alfonso sintetiza en esta lacónica frase: *“en principio esa era la teoría, después en la práctica pues costaba más”* (Alfonso, 52).

Más o menos exitosas en términos del sostenimiento en el tiempo de la “relación de pareja”, estas formas convencionales de renovación de la díada adquieren en ocasiones la forma de auténticos *experimentos de vida sexual* que podemos calificar como variaciones sobre el mismo tema del don. Objetos privilegiados de sus reflexiones, estos experimentos de vida sexual delimitan un escenario de experiencias para los sujetos que es revelador hasta cierto punto de la relativa diversidad de vinculaciones afectivas y sexuales que se produce a propósito de estas economías de donaciones sexuales: desde aquellas que toman la propia “pareja” como ámbito de juego o experimentación (“tríos”, “poliamor”, “relaciones paralelas” o “múltiples”), hasta aquellas otras que buscan salidas más individualistas a las inversiones sexuales de sus actores (“pareja abierta”, “amantes”). En definitiva, las diversas formas de revitalización de la circularidad de los dones, y particularmente de esa fuerza vinculante del “amor”, tienen en común esta descentralización de la economía sexual de la pareja en aras a garantizar justamente la reproducción ceremonial del reconocimiento mutuo en su interior. La división es relativamente fácil de establecer para los sujetos, al menos discursivamente: si al interior de la pareja se hacen circular fórmulas ceremoniales expresivas de ese reconocimiento mutuo (“cariño”, “apoyo”, “respeto”), sus inversiones sexuales se descentralizan preferentemente hacia otros mercados sexuales, como las economías de trueques o los mercados dinerarios (donde se busca “sólo sexo”).

Para concluir la descripción de estas economías de los dones sexuales los relatos de Martín y Eduardo ayudarán a comprender la relativa diversidad de variaciones que experimentan los principios y regulaciones de estas “parejas” en las prácticas y representaciones concretas de los actores. Consideremos en función de sus distintos estilos de vida sexual los posicionamientos que adoptan respecto a estas problemáticas que identifican en relación con sus propias relaciones de “pareja”. Hasta cierto punto apegado a valores sexuales más convencionales, el relato de Martín sobre su relación de pareja comienza reconociendo la falta de un acuerdo explícito o un plan preconcebido

de partida con Alberto, con quien mantiene una relación que dura ya diez años, señalando que su relación más bien ha respondido a un arreglo acordado sobre la marcha en el que se ha ido teniendo que acomodar a las expectativas y necesidades de su compañero: *“no es que negociáramos qué tipo de pareja íbamos a ser, pero sí quedaba un poco claro que tanto él como yo podíamos tener nuestras historias por ahí... y de hecho llevamos 5 años en que las historias sexuales que tenemos las tenemos por ahí, porque nosotros ya no tenemos sexo desde hace pues ese tiempo”* (Martín, 34). Pese a partir de una situación inicial de cuestionamiento de las formas más convencionales de emparejamiento, el quebrantamiento de la exclusividad sexual, o sea la “apertura” de la pareja, generó en su día un momento de incertidumbre, y más para Martín que para Alberto, en torno a la viabilidad misma de la circulación de los dones que no llegaría a reinterpretar hasta mucho después en clave de una posible habitabilidad de esa relación al margen de la circulación de prestaciones sexuales en su interior: *“para mí al principio supuso un problema muy gordo... muy-muy gordo, porque para mí era perder intimidad, perder una dimensión de la pareja que para mí era muy importante... y yo, pues cuando lo he hablado con él, tampoco he podido entender qué estaba pasando si según él me quería, me deseaba y yo le gustaba... cómo era que no pudiéramos tener sexo, que le costara tanto tener sexo conmigo... sí que supuso un problema, al principio fue... yo lo viví muy mal... con el tiempo lo he ido viviendo mejor y... y ahora pues no tiene mayor relevancia... o sea, para mí sigue siendo importante, [sexo] lo tengo con otra gente* (Martín, 34).

Ese período crítico no se desencadena tanto por la “apertura” de la pareja en sí, sino más bien por la implicación afectiva de Alberto con otra persona, es decir, por ese desplazamiento de los afectos fuera del núcleo de la pareja que rompe la máxima del reconocimiento mutuo con Martín. A diferencia de otras “parejas abiertas” en las que se impone un límite claro a los afectos fuera de la pareja (como Alfonso o Álvaro), es decir, un acuerdo más o menos implícito de no “enamorarse” en una relación ocasional, en la pareja de Martín y Alberto ese límite es más difuso: ambos aceptan el “enamoramiento” al margen de su relación, siempre que se mantenga la reproducción del afecto compartido dentro de la pareja. Es obvio que en su caso, hasta cierto punto excepcional en una economía de dones sexuales, pierde relevancia la circulación de prestaciones sexuales como reproductora del “amor” o de los dones intercambiados, es decir, del reconocimiento total del otro y de su exclusividad, algo que para Martín no deja de conllevar a la larga una auténtica relativización de la sexualidad dentro de la pareja: *“entonces pues depende también me imagino del peso que cada uno quiera darle a la sexualidad dentro de la relación de pareja”* (Martín, 34). En estas formas emergentes de emparejamiento el núcleo vinculante de la relación orbita en torno a estos intercambios ceremoniales de reconocimientos mutuos y sobre la base de una solidaridad total con el otro (“afecto”, “cariño”, “soporte mutuo”, “apoyo”, “respeto”), estableciendo con ello las condiciones y a la vez los condicionamientos para su continuidad: *“para mí lo que construye nuestra peculiar y singular relación de pareja, que no tiene porqué corresponderse con otras, o con lo que esperan otras, es la relación de afecto, de cariño y de soporte mutuo [...] tenemos todo lo que es la relación de cariño, de apoyo, de respeto, de sentirnos apoyados y queridos el uno por el otro, y eso como sí que lo tenemos, y eso*

en un momento dado es lo que pesa en nuestra relación, pues lo mantenemos [...] mientras eso lo mantengamos sentiré que somos una pareja, en el momento en que eso empiece a dejar de funcionar pues a lo mejor me empiezo a plantear que no funcionamos como una pareja” (Martín, 34).

Esta división llevada al extremo entre la esfera del reconocimiento mutuo y de las inversiones sexuales de los sujetos no es óbice para que se intercambien duraderamente transferencias de bienes y servicios materiales y simbólicos (desde “compartir las vacaciones”, la “afición por la ópera” o algunos “fin de semana” hasta la “relación de cariño”) generando un circuito de donaciones ampliadas que se mantiene en la medida en que cumple con la máxima maussiana de la obligatoriedad de dar, recibir y devolver, vinculando a los sujetos por las deudas contraídas y generando ciclos sucesivos de donaciones dentro de la pareja. Aquí como en cualquier economía de los dones sexuales los sujetos también quedan poseídos por las deudas contraídas. Esta externalización de las inversiones sexuales fuera de la pareja no impide que se configure una matriz de vinculaciones en torno a las relaciones de cuidado y apoyo mutuo que es lo que pasa a constituir estatutariamente su núcleo de compromisos duraderos: *“sé que lo que tengo con él es importante, es valioso, él me aporta una serie de cosas que sé que nadie más me podría aportar... y hay otra serie de cosas que puedo vivir con otra gente... o sea, no solamente el sexo... o sea, la pasión, el enamoramiento y demás” (Martín, 34).* El carácter experimental y hasta cierto punto alternativo que adquieren en ocasiones estas relaciones emergentes de emparejamiento puede apreciarse cuando Martín señala sus inconsistencias respecto a los modelos culturalmente conocidos, lo cual explica su difícil reconocimiento social en tanto “pareja”: *“es una pareja bastante atípica, mucha gente me pregunta por qué seguimos juntos si no tenemos sexo, si no tenemos plan de futuro, y si no vivimos juntos y todo eso [...] sí, para ellos lo mío no es una pareja, porque me imagino que dentro del imaginario social de lo que es una pareja pues estamos muy alejados... sin plan de futuro, sin plan de proyecto común y cada uno viviendo en nuestra casa y viéndonos los fines de semana... no somos una pareja, para ellos” (Martín, 34).* En la medida en que se desplaza esta centralidad de la sexualidad como rasgo definidor de la unión de pareja, en la relación de Martín y Alberto se reproduce una forma de vinculación sin la intermediación de las prestaciones sexuales, de modo que al fundar su compromiso más allá de estas prestaciones habilita un circuito diferenciado de reconocimiento mutuo que se refuerza a su vez por la excepcionalidad de estas mismas donaciones (“me aporta una serie de cosas que sé que nadie más me podría aportar”).

En un contexto bien diferente, el relato de Eduardo sitúa la relación de pareja en una escena sexual, la del BDSM, caracterizada por prácticas y representaciones pretendidamente alejadas de los referentes sexuales más convencionales. Las especificidades de estas economías de los dones sexuales en el ámbito del BDSM o la “comunidad leather” cobran tanta más relevancia descriptiva en la medida en que muchas veces resultan difíciles de encajar en unos estilos de vida sexual que hacen de la sexualidad justamente un campo de experimentación o juego vivido desde unos valores, prácticas y representaciones que se definen parcialmente por su oposición a los convencionalismos sexuales: *“cuando estamos hablando de un público promiscuo, pero*

que necesita o quiere pareja, una pareja en la cual se va a compartir una vivienda, se pueda compartir un proyecto de vida o lo que sea, lógicamente si nos quedamos en lo que dice la Iglesia o lo que dice todas las reglas familiares de toda la vida, pues... ahí se necesitan otros recursos para sobrellevar eso... porque son más posibles los malos entendidos, son más posibles los celos, y son más posibles las infidelidades reales... y con reales yo me refiero a las pilladas” (Eduardo, 38). Enclavado en una tensión insoluble entre los trueques (“promiscuo”) y los dones (“pareja”), Eduardo incluye a través de sus prácticas sexuales estos principios reguladores de las economías del don en el cómputo de las cosas con las que experimenta sexualmente, fuera de los marcos convencionales de emparejamiento. Justamente este carácter experimental que define su estilo de vida sexual es el sustrato a partir del cual Eduardo genera un tipo de reflexividad sobre sus propias prácticas sexuales que se sobredetermina en este mismo ámbito de su relación de pareja (“negociar”): “entonces, ¿qué es lo que yo practicaba con mi novio?, o con los novios que he tenido, yo les decía ‘Mira, intentaré demostrarte que te quiero, pero yo no voy a follar solamente contigo’... reglas que yo usaba para negociar eso, en el mundo homosexual es fácil en el sentido de que todos pertenecemos al mismo sexo... si yo estoy en un local con mi novio y me surge un polvo, tengo una regla, mi novio siempre tendrá la puerta abierta para venir conmigo, esté yo con quien esté, o sea, lo más grave que puede pasar es que hagamos un trío... que el tercero dice ‘No, contigo... y con tu novio no’, entonces mi novio decidirá si le gusta o no, si quiere o no, pero si quiere estar conmigo o si me necesita en un momento... eso también hay que saber identificarlo, hay momentos... si yo veo que está entretenidísimo, que pasa de mí, o que está follando con un cuarto, entonces yo me dedico a este... pero si veo que está solo, que le apetecería porque a él le gusta, pero resulta que el otro no quiere... pues le digo [al tercero] ‘Pues mira, ahí te quedas... porque es a él al que voy a llevar a casa después, no a ti’... y así hay muchas historias” (Eduardo, 38).

Complejo orden de equilibrios en esta sexualidad pactada que exige un elaborado código de interacciones destinado a regular lo que se percibe como un espacio de relaciones de paridad entre posiciones horizontales dentro de la “pareja” (“*en el mundo homosexual es fácil en el sentido de que todos pertenecemos al mismo sexo*”), donde se vuelven inteligibles las posibilidades alternativas de emparejamiento (al margen de “lo que dice la Iglesia” o “las reglas familiares de toda la vida”). La descentralización de la circulación de prestaciones sexuales (“trío”) supone por otro lado la definición de un espacio propio de la pareja en virtud del vínculo mayor que representa para él (“al que voy a llevar a casa después”). Las representaciones sobre la “pareja” no pueden comprenderse desde la perspectiva de Eduardo al margen de estos estilos de vida sexual alternativos a los convencionalismos que inscriben las economías de los dones en un campo de vinculaciones experimentales (“descubriendo”): “*entonces vas descubriendo, esa es como la pequeña ventanita por la que vas descubriendo, no una moralidad, sino una serie de reglas totalmente distintas... porque si no... puede haber conflictos, muchos conflictos emocionales... si se separa el amor del sexo y se sabe cuándo se está ofreciendo amor y cuando se está ofreciendo sexo, y a quién y se es sincero pues se pueden establecer otras reglas y se puede establecer otro tipo de sexualidad*”(Eduardo, 38). En definitiva, esta tendencia a independizar las prestaciones sexuales respecto al

reconocimiento mutuo dentro de la “pareja” (“se separa el amor del sexo”), o bien a considerar la propia “pareja” como un ámbito de experimentación sexual, establece un orden de condiciones pero también de condicionamientos a unos acuerdos de pareja que, vinculando a los sujetos pero sin someterlos, les permiten al asumirlos quedar tan libres como antes, reproduciendo así sus donaciones mutuas.

II. Breve apunte sobre el conocimiento recíproco como condición del reconocimiento mutuo

Las dinámicas de interacción que rodean estos procesos de emparejamiento de las díadas sexuales, a menudo iniciadas como alguna forma de “ligue” pero formalizadas posteriormente a través de vínculos socialmente reconocibles, como “pareja”, “novio”, “compañero”, o más eufemísticamente “amigo”, se configuran de una forma enteramente congruente con este universo de prácticas y representaciones que estructura los intercambios en las economías de los dones sexuales. A diferencia de la ritualización característica de las interacciones en las economías de trueques, que anteponen las valoraciones del capital corporal y priman el lenguaje propiamente gestual acortando el lapso entre el encuentro y la práctica sexual –e incluso fusionándolo como parte de la misma práctica-, las interacciones que articulan estas economías de los dones adquieren el carácter ceremonial de un intercambio total de reconocimientos simbólicos y tienden, a diferencias de otras economías, a posponer la práctica sexual o a remitirla a espacios y condiciones de intimidad –por ejemplo, la “casa”. Sobre todo las interacciones preliminares adquieren los rasgos de un auténtico intercambio ceremonial de reconocimientos simbólicos donde la “seducción”, por la mediación de la “palabra”, configura un espacio relacional en torno a la “conversación” que se perfila no sólo como una estrategia para conocer al otro, sino más precisa y fundamentalmente para generar ese tipo de reconocimiento mutuo que caracteriza la circulación, en cierta medida solemne, de los dones sexuales al interior de la díada.

En este sentido, la posposición de la práctica sexual, que aparece en esta economía supeditada a esa relación de conocimiento y reconocimiento mutuo aun por mínima que sea, resulta particularmente estratégica para comprender la secuencia protocolaria de intercambios preliminares que habilita esa sociabilidad ceremonial altamente tipificada en códigos de interacción que configuran el *compás de espera* relacional previo a la práctica sexual –desde una conversación hasta la reiteración de citas-, y que tan determinante resulta para la formación de la pareja. La práctica sexual, en la medida en que es el resultado esperable de esta

sociabilidad previa, aparece revestida de una significación de la que carece en otras economías sexuales, cifrando en clave de “entrega” ese primer don vinculante que, a modo de *vaga* polinesio, posee a los sujetos con una fuerza que los une duraderamente en un intercambio ceremonial de donaciones, entre las que se incluyen las prestaciones sexuales. Esta relación continuada de comunicación se presenta como el elemento nuclear del proceso de selección, formación y reproducción de la pareja, como el fulcro de la producción de un núcleo de obligaciones recíprocas que articula la circularidad de los dones al interior de la díada. En la medida en que se articula a partir de la comunicación verbal (“hablar”, “conversación”), la misma “palabra” se inscribe como un don más en la circulación ampliada de prestaciones dentro de la pareja.

Las interacciones que rodean estos intercambios preliminares de dones sexuales se comprenden como parte de ese proceso de personalización del compañero sexual, a menudo referido por su nombre propio (“Miguel”, “Luis”, “Alberto”), que supone desde otro punto de vista la independencia de la díada sexual respecto a la comunidad de pares que interactúa anónimamente en los mercados de trueques. Este proceso se singulariza por el carácter ceremonial que acompaña el intercambio inicial de dones (“cortejo”), es decir, por esa relación de reconocimiento mutuo que media las transacciones en el marco de este emparejamiento: *“al fin y al cabo entre los hombres y las mujeres no hay diferencia ninguna a la hora de ligar... o una mirada lo dice todo... cuando ligaba yo con chicas una mirada lo decía todo, ahora con chicos pues pasa exactamente lo mismo... te acercas, te da conversación, bueno pues entonces es que algo hay... que no te da conversación, entonces es que te has equivocado, ya está”* (Julián, 24). Como se observa en el relato que Julián elabora sobre las situaciones de “ligue”, la formidable importancia que cobra la interacción mediada por esa operación de conocimiento y reconocimiento mutuo se inscribe en un *tempo* particularmente punteado por la reiteración de miradas, de aproximaciones cadenciosas, de gestos de agasajo *more heterosexual* (“entre los hombres y las mujeres no hay diferencia”), y por tanto de una forma socialmente aceptada que contrasta con la inmediatez del sexo en el “ambiente”, difícilmente asumible para quien antepone el “amor” al “sexo”. Lo fundamental de estas interacciones, y más en sus momentos iniciales, reside justamente en ese juego de insinuaciones que, dando a entender sin desvelar (“algo hay”), se inscribe característicamente en un repertorio de prácticas que no están orientadas al rendimiento sexual inmediato, como *“mirarse, bailar, seducir”* en una *“pista”* (Jaume, 23).

A diferencia de lo que ocurre en las economías de trueques sexuales, estas interacciones se caracterizan por el papel vehicular de la comunicación verbal (“conversación”) que opera no sólo como la base a partir de la cual se obtiene cierto conocimiento de la otra persona, sino más fundamentalmente como la condición de posibilidad de cierto grado de reconocimiento mutuo (“inteligente”) que aparece como requisito para el intercambio de dones, lo que Cristóbal expresa resumidamente cuando afirma que *“siempre he conocido a la persona antes de acostarme con ella”* o *“con alguien que sea medianamente inteligente... que tenga dos dedos de frente”*, donde lo realmente

importante es *“convencer por la palabra”* (Cristóbal, 49). Como en el caso de Julián o Jaume, también para Cristóbal esta forma de relacionarse en las situaciones de “ligue” se presenta, al menos discursivamente, como una forma de sociabilidad sexual que, por la semejanza implícita con la heteronormatividad social, funciona como una potente analogía legitimadora de su homoerotismo frente a otros modos de encuentro sexual que, como en los “váteres de Atocha” o en los “cuartos oscuros”, resultan inasumibles desde la perspectiva de quien orienta su inversiones sexuales hacia las economías de dones. De una forma muy notable en los relatos de estos sujetos, las expectativas de duración depositadas en la pareja, frecuentemente relatadas en términos de “proyecto de vida en común”, son el correlato de esas devoluciones diferidas de los dones recibidos en una secuencia de entregas alternativas: *“[la pareja] necesita más tiempo, más pasos en la relación”* (Maurice, 32). Por ejemplo, para Fabián ésta temporalidad a largo plazo en la que proyecta sus relaciones de “pareja” constituye una matriz de sentidos determinantes en la definición de la díada sexual como unidad legítima de intercambio de dones: *“para mí el tiempo a la hora de estar con una persona es importante”* (Fabián, 25).

Pero más que en espacios netamente de “ligue”, estas interacciones aparecen característicamente imbricadas en actividades no necesariamente sexuales (“excursión”, “cine”) o bien confinadas en espacios asociados a la intimidad de los sujetos (“casa”), forzando la separación de la díada respecto a la comunidad de pares que interactúa en zonas de cruising o en locales del “ambiente”, y reforzando así ese carácter ceremonial que tiene, como el *vaga* en el *kula* polinesio, la entrega del primer don sexual (“pasó... y ahí empezamos”): *“pues yo en aquella excursión tuve más oportunidad de hablar con él, de conocernos un poco más [...] yo acababa de romper con un tío en aquel momento, y él conocía al tío ese con el que yo había roto, y me preguntaba cómo estaba... y llegó un momento en que empezamos a quedar, un día quedamos en su casa y no pasó nada, otro día quedamos en otro sitio y no pasó nada, otro día quedamos en casa de mis padres y pasó... y bueno, ahí empezamos”* (Martín, 34). En otras situaciones, como en el siguiente relato de Ismael, la pareja que surge con motivo de un encuentro “ocasional” en los lugares de ligue acaba desplazándose hacia espacios más privados, donde lo decisivo es la posibilidad de reproducir un vínculo que no está concebido para rendir exclusivamente gratificaciones sexuales inmediatas (“ir al cine”, “quedar en su casa”): *“con este chico que fue pareja mía y que le conocí ahí [zona de cruising]... pues nada, estuvimos hablando así un poco, luego nos separamos, luego nos volvimos a encontrar y estuvimos hablando... y quedamos para ir al cine, y ya a partir de ahí seguimos quedando-quedando-quedando, nos dimos el teléfono... quedamos en su casa... y seguimos quedando-quedando-quedando, y fuimos pareja durante un año”* (Ismael, 33). Es justamente en el marco de este intercambio ceremonial de dones a largo plazo donde se vuelve posible concebir una relación duradera de intercambios ampliados que se expresa como un *reconocimiento* del otro como totalidad, no reduciéndolo a un *homo sexualis*, confiriendo así a la economía de los dones el carácter de un *hecho social total* en el cual se ven implicadas *personas totales*.

Este marco ceremonial de interacciones constituye propiamente el escenario donde se vuelve posible el conocimiento recíproco de los actores que es la condición de posibilidad de ese reconocimiento mutuo que subyace a la circulación ampliada de dones dentro de la díada sexual. Siendo un elemento nuclear de la relación sexual, estas prácticas sostenidas de interacción operan solidariamente en el sentido de la particularización de la alteridad sexual, del *compañero sexual* propiamente dicho (“novio”, “pareja”, “marido”), personificándolo y diferenciándolo dentro de la comunidad anónima de pares que interactúa en los espacios de sociabilidad sexual. Ello es coherente en el marco de una economía total donde el intercambio de prestaciones sexuales es indivisible respecto al conocimiento y reconocimiento del otro como totalidad. Y en tanto el conocimiento del otro es la condición para su reconocimiento, los estilos de interlocución dentro de la “pareja”, la circulación de informaciones y en general las prácticas de comunicación se inscriben como parte integrante del conjunto de dones que circulan entre los miembros de la díada y, por ello, quedan imbricadas en sus mismas lógicas de intercambio como parte de las cosas intercambiadas. Concebidas al menos idealmente como un espacio de relaciones diádicas transparente o diáfano (“sinceridad”) que se define por oposición al “engaño” o a la “mentira”, a veces como consecuencia de “infidelidades” o “cuernos”, las prácticas comunicativas al interior de la pareja tienden a acumular a largo plazo un conjunto de informaciones no reveladas o no compartidas que generan opacidades que restringen potencialmente ese conocimiento mutuo –por ejemplo, las “dobles vidas” o las “mentiras”. Estas opacidades ponen un límite a la solidaridad y a la reciprocidad generalizada dentro de la díada, y a la vez establecen limitaciones veladas a la implicación total de la persona en la circulación de los dones, es decir, expresan las tensiones y asimetrías que se dan entre la obligada implicación de los actores en la circulación de los dones y sus aspiraciones de autodeterminación.

En una economía que funda su interés principal en la circulación ampliada de dones y en la implicación total de las personas, las estrategias de comunicación y la circulación de informaciones se inscriben en estos sistemas de intercambios totales como parte de los dones intercambiados. El ámbito relacional de la pareja aparece consistentemente descrito en los relatos de los sujetos como un espacio de interacciones que se ubica en la encrucijada entre la “sinceridad”, es decir, la transparencia total de las informaciones, y la “mentira” que, en tanto opacidad comunicativa, neutraliza potencialmente la circulación de esos dones. Tanto estas opacidades como la transparencia dentro de la pareja representan los extremos de un *continuum* donde se ubican los procesos comunicativos que articulan la reproducción de los dones de una forma problemática, como se aprecia en el relato de Arturo a propósito de las “infidelidades” y los “cuernos”. Si por una parte esta transparencia de las informaciones (“sinceridad”) se presenta como una demanda exigible en virtud del carácter totalizador de estos intercambios, por ejemplo cuando afirma que “*yo creo que lo mejor es que siempre sea sincera desde el primer momento*”, en el plano de la práctica la díada se presenta como un espacio de informaciones incompletas, como en las situaciones de “infidelidad” donde “*claro, ahí*

hay una opacidad, porque estás haciendo una actividad al margen de la pareja" (Arturo, 46). Ambigüedades que no pueden más que producir difíciles tensiones a resolver en el seno de la vida en pareja.

Al inscribirse como parte de los dones intercambiados, pero también de los dispositivos de regulación de la sexualidad en su interior, la "sinceridad", es decir, la circulación estratégica de las informaciones relevantes dentro de la pareja, aparece unida estrechamente a esa lógica ceremonial del reconocimiento mutuo: *"con una persona con la que tengo una relación estable no le voy a estar mintiendo"* (Claudio, 32) o *"nos contábamos las cosas normalmente"* (Cristóbal, 49). Esta "sinceridad" se inscribe en el seno de los dispositivos de regulación de las inversiones sexuales de los sujetos, donde la obtención de informaciones relevantes constituye una forma sustancial de control sobre la actividad sexual de sus miembros: *"creo que me lo hubiese dicho porque había mucha confianza, incluso si alguien le gustaba me lo decía, así como en plan 'Este chico... [me gusta]'"* (Simón, 28). Siendo esta "confianza" una condición de la confidencia en el seno de la pareja, esta transparencia misma se interpreta en clave de las relaciones de reciprocidad generalizada a las que aspiran las economías de los dones sexuales, que cobra todo su sentido vinculante cuando se la enfrenta a las incertidumbres derivadas de las opacidades irreductibles que caracterizan este tipo de relaciones: *"nunca se puede saber a ciencia cierta porque al fin y al cabo es otra persona y yo no sé qué es lo que pudo haber hecho"* (Simón, 28). En la medida en que estas economías de los dones sexuales se anclan fuertemente en representaciones *contractualistas* de la práctica sexual, muchas veces el mismo *contrato* de la pareja es objeto prioritario de estos procesos reflexivos al interior de la díada, en dos direcciones bien diferenciadas. Por ejemplo, si para Jaume es exigible una transparencia total en la relación de pareja "cerrada", donde lo fundamental es *"que se sepa todo"* (Jaume, 23), para Eduardo la relación de pareja es el proceso, dentro de un marco más experimental de relación, de un acuerdo que se va negociando sobre la marcha y que por tanto se ve sujeto a *"reglas no escritas"* (Eduardo, 38).

A menudo vividos como implícitos no verbalizados aunque actuados, tanto los acuerdos dentro de la pareja como sus transgresiones entran en la esfera de estas economías sexuales de una forma no exenta de ambivalencias, como en el relato de Álvaro cuando es preguntado por una posible "infidelidad" de su novio, a lo que responde: *"él en principio dice que no... y él a mí me dice 'Yo a ti no te pido nada, ¿eh?, tú haz lo que quieras, yo no te pido nada'... yo no tengo por qué no creerle... yo no le digo nada y hago lo que quiero, él dice que no va a hacer nada pues espero que lo cumpla... yo no voy a tener palabra, joder(risa)"* (Álvaro, 37). Las inversiones sexuales de los sujetos fuera de la pareja aparecen como el objeto central de un control o vigilancia que problematiza justamente la circulación de las informaciones dentro de la díada. Así, el ámbito de la pareja se presenta como un campo de información asimétrica donde ese conocimiento parcial que se ofrece al otro y que se obtiene parcialmente de él responde a menudo a estrategias individuales frente a la regulación totalizadora de la pareja ("celos"), en la medida en que la revelación de ciertas informaciones, como las que atañen a una "relación fuera de la pareja", comprometerían la reproducción ampliada de los dones en

su interior: “yo soy de los que creo que la fidelidad es una cuestión que entre dos hombres es muy difícil de prometer o de llevar, pero yo creo que cuando hay una relación de amistad o una relación de, digamos, de pareja, si tú haces algo fuera de esa pareja mejor no contarle ni decirlo, creo... es a lo mejor hipócrita pero es así, porque lo que tú no sabes daña menos, o corroe menos una amistad, entonces si uno tiene una relación fuera de la amistad, o fuera de la pareja, mejor callarse y si llega alguna vez a descubrirse pues...” (Emilio, 53). En definitiva, estas ambigüedades en las relaciones de comunicación dentro de la pareja no hacen más que mostrar de otra forma las contradicciones y asimetrías a las que tienden tan característicamente estas economías de los dones sexuales.

Hasta aquí la descripción y el análisis de estas economías de los *dones sexuales*. A lo largo de este capítulo se han considerado estas economías como sistemas de intercambios totales y más o menos duraderos entre personas que se conocen y reconocen mutuamente como totalidades. En la medida en que los intercambios se centralizan en torno a una díada sexual en la que circula *sexo por amor*, es decir, por conocimiento y reconocimiento mutuo, las economías de los dones sexuales configuran circuitos de prestaciones y contraprestaciones que trascienden la naturaleza puramente sexual de las cosas dadas y recibidas. En consecuencia, las prestaciones sexuales no pueden desligarse del dispositivo de regulación de la díada sexual (amor/celos) que, al generar la obligación de rivalizar en las muestras de generosidad con el otro, y al centralizar la circulación de dones en su interior, tiende a reproducir más o menos duraderamente un vínculo totalizante alrededor de esa díada. De este modo, la centralidad de la díada sexual no puede comprenderse al margen de ese principio de individuación y singularidad que subyace al reconocimiento de las alteridades sexuales que la conforman pues, distinguiéndose sexualmente de la comunidad de pares, configuran en su imbricación recíproca un núcleo de relaciones duraderas de intercambio total entre actores totales.

6. Los mercados sexuales con moneda: los intercambios agonales y el antagonismo sexual

Singularizados en el campo de estas economías sexuales por el antagonismo sexual que caracteriza las posiciones de los actores que participan en ellos, los mercados sexuales *con moneda* constituyen en el ámbito de estas economías sistemas de intercambios agonales donde las relaciones sexuales se configuran a partir de otras relaciones sociales de fuerza más amplias que dividen a los actores en categorías sociales diferentes y diferenciadas (I). Para comprender los efectos de esta monetarización del vínculo sexual es necesario describir y analizar las fórmulas de *regateo* que articulan la interacción sexual, pues resultan esenciales en la determinación del *precio del sexo* en unos mercados en los que, para llevar a cabo sus intercambios, los actores se ven compelidos a equilibrar artificialmente sus capitales disímiles y desiguales mediante la introducción de la *moneda* (II).

I. La sociogénesis del antagonismo sexual y los mercados de intercambios agonales

Difíciles de valorar desde el juicio común sin incurrir en prejuicios morales y moralistas, sin embargo en el campo de estas economías que estamos describiendo los *mercados sexuales con moneda* –a menudo referidos como “prostitución”, “chaperío”, “hacer chapas” o, más eufemísticamente, “masajes”- constituyen todo un sistema de intercambios agonales de prestaciones sexuales por dinero o especies que es el resultado paradójico de una dinámica de interdependencias entre actores diferentes y, a veces, antagonistas. No se puede comprender la emergencia contemporánea de esta economía sexual dineraria sin situar su descripción y análisis en la encrucijada entre, por una parte, los procesos de exclusión en los mercados de trabajo de la economía capitalista, dando lugar paralelamente a campos de actividades económicas informales y desregularizadas y, por otra parte, las dinámicas específicas de dualización y segmentación de las economías del trueque sexual y sus procesos de reclutamiento/discriminación por la acción reguladora del capital corporal que opera en ellos. De este modo las imbricaciones entre los condicionamientos de orden económico y los procesos que se derivan de las determinaciones sexuales ligadas a los capitales corporales de los sujetos configuran las condiciones sociales que hacen posible, y en muchas ocasiones inevitable, este particular escenario de intercambios agonales que tiene lugar en el seno de los mercados sexuales con moneda. Tanto la introducción de la moneda como la distribución desigual del capital corporal entre los agentes que concurren y compiten en estos mercados constituyen en su convergencia

verdaderos dispositivos de regulación de las prestaciones sexuales que se dan y se reciben en su interior, determinando posiciones asimétricas y principios de subjetivación antagónicos que confieren además su singular cariz agonal a este comercio sexual.

Pero entonces, ¿cómo se traban estas interdependencias y de qué manera se inscriben los antagonismos en una lógica específica de intercambios sexuales mediados por el uso de la moneda? Veamos comparativamente los procesos sociales subyacentes a la constitución de las dos categorías antagónicas de actores que se dan cita en estos mercados sexuales con moneda: los trabajadores sexuales y los usuarios. Desde el punto de vista de los usuarios o “clientes” la entrada en este mercado se vive como una alternativa a las economías de trueques, y específicamente a los procesos de cierre sexual que experimentan a propósito del rendimiento desigual de la deseabilidad de sus capitales corporales en esas economías. Ahora bien, este desplazamiento desde las economías de trueques sexuales hacia los mercados con moneda se produce de maneras diversas y en respuesta a distintos condicionamientos atendiendo a las diferentes generaciones de usuarios. Si para la generación mayor el “uso de prostitución” es una consecuencia derivada de la devaluación de su capital corporal por efecto del etarismo, de una disipación de la deseabilidad sexual que los aleja cada vez más de los gays centrales del “ambiente”, las relaciones entre géneros y estilos de vida sexual dentro de las generaciones más jóvenes sitúan en posiciones sexualmente desventajosas a aquellos sujetos que, al ver limitada su plena inscripción en los sectores centrales de las economías de trueques, dirigen estratégicamente sus inversiones sexuales hacia los mercados con moneda. Si el modo de inclusión en esta economía sexual constituye para los usuarios de más edad un destino inevitable cuanto más desfavorable sea la relación de edad, para los usuarios más jóvenes el mercado con moneda representa un mercado alternativo, vivido sin las urgencias de la competencia sexual característica de otros mercados altamente selectivos en relación al capital corporal o al *habitus* de clase, como los mercados centrales de trueques. Tanto para unos como para otros el recurso dinerario permite eludir la competitividad y las constricciones de una economía sexual, la del trueque, donde el capital corporal no puede hacerse valer en condiciones de deseabilidad sexual, posibilitando así el establecimiento artificial de unas equivalencias que serían imposibles sin la introducción de la moneda.

El efecto de devaluación del capital corporal experimentado por la generación mayor hace que estos sujetos vivan la entrada en el mercado con moneda como un destino inexorable en sus trayectorias sexuales. Como en el siguiente relato de José María, las representaciones sobre la “prostitución” se refieren en unos términos que presentan la entrada en esta economía dineraria como único destino sexual posible una vez rebasado cierto umbral de edad, es decir, como consecuencia del desplazamiento hacia posiciones sexualmente subordinadas atribuible a esa devaluación del capital corporal que se vive

por parte de estos actores como un declinar paulatino de su deseabilidad en las economías de trueques sexuales. En los siguientes términos se refiere José María a sus encuentros con “chaperos” en una sauna céntrica: *“¿En Edén?, pues prostitución pura y dura... porque hoy en día yo no espero nada más que prostitución... es muy difícil... [E.- A qué te refieres con lo de ‘hoy en día’] hoy en día no tienes ligues libres, normalmente... hoy día, un chico joven es muy difícil... hombre, habrá alguno, pero es muy difícil que haga el sexo con una persona mayor si no media dinero... entonces, lo único que existe es la prostitución, y no hay más... es que es lo que hay, yo soy muy pragmático, es lo que hay y punto”* (José María, 64). Entre el acatamiento y la resignación, estos hombres mayores viven la relación de edad como la causa de un replanteamiento inaplazable de sus inversiones sexuales en la medida en que estas determinaciones etarias definen el sentido de unos itinerarios sexuales que se van ajustando estratégicamente a los valores sexualmente atribuidos a sus capitales corporales en estos mercados sexuales. Al igual que para José María, en el caso de Luciano la entrada en estos mercados dinerarios se percibe de una forma que contrasta en una mirada retrospectiva con los años sexualmente ventajosos de su juventud: *“en la época de Franco pues yo no pagaba porque yo era un crío también... claro, tenía muchas facilidades a mi favor, yo me levantaba un chaval de cualquier sitio y no me costaba un duro [E.- Ahora siempre media dinero, ¿no?] generalmente sí, generalmente... a los setenta ya nadie quiere ir contigo porque tú te creas que eres bonito [...] también si viene algún chaval que está... que es buena persona, que está bien, entonces se paga, ya no tengo quince años, voy a cumplir setenta y uno”* (Luciano, 70). Este efecto determinante de las relaciones etarias, en tanto constituye un factor de subordinación de los sujetos de más edad, se manifiesta categóricamente en aquellas relaciones cara a cara entre los usuarios y los trabajadores sexuales donde no son infrecuentes los regateos sobre la edad, o sea alguna forma de disimular las proporciones desiguales de sus capitales corporales, como se desprende de este relato de Ricard: *“ellos no dicen cuántos años tienen... te preguntan ‘¿Cuántos me echas?’, y tú les dices ‘30, 40...’, y ellos ‘Sí, sí...’ pero ellos tienen más, sí... porque si dicen sus años creen que ya no vas con ellos... yo un día me fui con uno que tenía 76 años”* (Ricard, 24).

Desde la perspectiva de los usuarios, el efecto más notorio que tiene la mediación de *moneda* es su capacidad para invertir el sentido de unas determinaciones sexuales que los postergan sistemáticamente en las economías de trueques, favoreciendo el establecimiento de unas equivalencias que ahora sí habilitan un circuito de prestaciones sexuales posibles. En este sentido, el itinerario sexual de Valentín nos ofrece una visión paradigmática de ese proceso por el cual los sujetos desplazan estratégicamente sus inversiones sexuales hacia los mercados con moneda, en parte como una forma de eludir las constricciones de las economías altamente competitivas de trueques y garantizar así su sustento sexual: *“cuando yo tenía treinta... treinta y algún año y pagaba, en el fondo era para mí como un juego, es decir, pago porque quiero, porque estoy bueno y puedo irme a un club y puedo ligar, pero bueno, lo hago pues porque quiero, entrando al juego... pero ahora ya no es porque quiero, es que sino no puedo, y nada, jode un poquito más, pero bueno, te adaptas”* (Valentín, 51). La entrada en estos mercados con moneda y el uso del dinero mismo adquieren significaciones diferentes en

distintos momentos de su itinerario sexual. Se aprecia el marcado contraste entre la analogía del “juego” referida a la época de su juventud y el posterior fatalismo que aparece singularmente vinculado a una devaluación de su deseabilidad sexual en las economías de trueques, como se aprecia también en este relato: *“hasta que empecé ya con el tema de la prostitución, en el momento que empecé a ser más mayor, yo voy por ejemplo a un club, al Sol y Luna y digo ‘Bueno, voy a mirar a ver quién me mira, aunque no me guste, pero a ver quién se puede quedar conmigo’... y pasas un día, pasas otro, y ves que nadie se fija en ti y digo ‘¡Yo qué pinto aquí!’ por lo menos a mí me entra una frustración... de decir, ‘Es que ya físicamente no le gusto a nadie’”* (Valentín, 51). En la medida en que las economías de trueques dejan de ofrecer un medio favorable para rentabilizar sexualmente las inversiones de su capital corporal (“frustración”, “no le gusto a nadie”), los mercados con moneda y el recurso dinerario se presentan como una alternativa que ofrece garantías de gratificación sexual inmediata y, sobre todo, la generación de espacios de habitabilidad sexual que permite escapar al efecto erosivo que produce en la persona la fuerte competitividad sexual de las economías de trueques: *“te quitan el complejo de si eres guapa o no eres guapa, si eres fea o no eres fea... entonces el ego también... nadie te dice que no, ¿entiendes?... te da confianza en ti mismo... aunque lo estás comprando, pero te está dando también el rollo de que nadie te rechaza, entonces si te sientes mayor, y hay un rechazo por la edad... evitas el rechazo, esta es una forma de evitar ese rechazo”* (Valentín, 51). La búsqueda de relaciones de habitabilidad sexual en estos mercados dinerarios, que es otra forma de evitación de las constricciones que impone la devaluación de su deseabilidad en las economías de trueques, está claramente relacionada con esa artificiosidad del recurso a la moneda en aras al establecimiento artificial de las equivalencias que hacen circular las prestaciones sexuales, y que en palabras de Valentín “te quitan el complejo” o “te dan confianza”.

Es preciso insistir en el hecho de que la gratificación obtenida en estos mercados, al ser una función de la complicidad sexual que rodea los intercambios (“naturalidad”), se relaciona positivamente con la posibilidad de producir relaciones de habitabilidad sexual que se definen paradójicamente por oposición a las relaciones más problemáticas que se establecen en los lugares de “ligue”, con personas que son “entendidas”. De esta forma, el recurso dinerario no sólo garantiza el sustento sexual para Valentín, sino que además lo asegura en condiciones relativamente habitables: *“luego ligo con una persona que es entendida y que no me cobra y es que no me empalmo, no sé, si por ejemplo, con el chulo me comporto como quiero, o sea sexualmente, depende lo que me inspire, tal, pero con un homosexual pienso que hay como un recelo... ‘Bueno a ver, quién la chupa primero, si yo te la chupo primero vas a decir que esta es una maricon, el otro dice si me doy la vuelta manda caray, si no se la da’... entonces estás ahí esperando, por lo menos en mi caso, sin naturalidad... o sea no estoy actuando como quiero hacer, sino que estoy pensando si a la otra persona... estoy llevando las pautas que él quiere o me estoy pasando o estoy diciendo todo lo contrario, y al final no sabes... y eso me da inseguridad, y entonces como hay inseguridad, con los chulos no tengo ninguna inseguridad”* (Valentín, 51). Los intercambios en las economías de trueques sexuales aparecen para Valentín mediados de una forma problemática por la puesta en juego de las relaciones de género y edad, y específicamente por una confrontación entre estilos de

masculinidad vivida bajo un régimen de *comparaciones odiosas*, por usar la expresión de Veblen⁷², que da lugar a cierto sentimiento de desigualdad en las relaciones entre pares (“inseguridad”). Estas asimetrías quedan provisionalmente en suspenso en los mercados con moneda toda vez que el uso del dinero otorga como posibilidad la agencia de la situación de intercambio, por ejemplo escogiendo y no siendo escogido: *“pues me ha sido muy cómodo, porque es una forma también de escoger, no de que te escojan... quizá proveniente del rechazo que tuve, pues por eso voy con la prostitución, porque sé que no va a haber rechazo, no van a decir que no, estoy escogiendo yo”* (Valentín, 51). A la vez que estos mercados sexuales con moneda son el vórtice de relaciones estructurales difíciles de eludir para Valentín, por ejemplo a través de la pertenencia generacional o del estilo de masculinidad, sus disposiciones sexuales adquieren significativamente esa acusada orientación maximalista y ese sentido instrumental de la sexualidad tan característico de estas economías sexuales dinerarias: *“ya me he hecho muy cómodo... te vas a cuatro discotecas, te gastas no sé cuánto dinero, no ligas nada y te vas... aquí vienes, pagas, te la comen, disfrutas, y adiós muy buenas, es la comodidad”* (Valentín, 51).

Bajo circunstancias sociales y sexuales semejantes, Emilio imprime ese mismo prisma marginalista a sus inversiones sexuales en estos mercados con moneda, inscribiéndolas con naturalidad en una representación naturalizada y naturalizadora de la sexualidad: *“cuando ya mis apetencias sexuales están muy... muy exaltadas, si tengo que relajarme y si tengo que, digamos, desfogarme me voy a lo más fácil, que es la sauna, en la sauna es la forma más fácil de... de comprar sexo y que te den sexo”* (Emilio, 53). Como un corolario a esta monetarización de los intercambios, particularmente en el caso de Emilio la práctica sexual adquiere un sentido instrumental hasta cierto punto inédito en el curso de su trayectoria sexual anterior, a menudo cifrado en clave de “necesidades” (biológicas, cabría añadir) que resultan muy expresivas a su vez de esa representación naturalista de la sexualidad (“apetencias sexuales”). El recurso dinerario, en la medida en que elimina la necesidad de hacer valer el capital corporal en los mercados altamente competitivos de trueques sexuales, donde además el rendimiento de ese capital no está ni mucho menos garantizado de antemano, no sólo supone un ahorro del tiempo, del esfuerzo y del dinero invertido en el “ligue”, sino que además rinde desde esta perspectiva un beneficio sexualmente máximo y seguro. Esta especie de cálculo o deliberación espontánea, pero bien fundada en su práctica sexual, entre los costes del “ligue” y los beneficios en términos de gratificaciones obtenidas en el mercado con moneda se expresa en una especie de *ethos* sexual marginalista que envuelve de una forma peculiar las disposiciones sexuales generadas alrededor de estas economías sexuales dinerarias: *“yo lo bueno que tengo es que me vengo aquí [a Edén] y punto, a tomar por saco... o sea no salgo a buscar más... [E.- ¿Y por qué?] por comodidad... yo lo de la sauna por comodidad... la verdad es que sí... te evitas perder dos horas... no tienes que estar buscando, que si buscas ligue, que si no buscas, si te gusta, si no te gusta, si porque estás gordo, si porque eres bajo, si porque eres alto, si porque eres guapo... y [aquí] vas a lo que vas, te tiras unos tíos buenísimos, y además es como es, te tiras unos*

⁷² Véase Veblen (2004).

tíos buenísimos y dices ‘Hala, hasta luego’, y no tienes que preocuparte de nada más” (Ramón, 32). Frases del tipo “por comodidad”, “ir a lo práctico” o “ir a lo fácil”, “me he hecho muy cómodo” o “muy pragmático”, a las que estos sujetos recurren profusamente en sus relatos, son otras tantas formas de expresar esta suspensión de la competencia de los capitales corporales en los espacios de “ligue” a favor de los máximos rendimientos que ofrecen estos mercados sexuales mediados por el uso de la moneda (“te tiras unos tíos buenísimos”).

A menudo ligados a estas economías de una forma tan ineludible como la de los clientes con los que se relacionan, desde la perspectiva de los trabajadores sexuales o “chaperos”, a veces también llamados “chulos” o más eufemísticamente “masajistas”, los mercados sexuales con moneda se presentan como un campo de actividades económicas alternativo o subsidiario de los mercados regulares de trabajo, y particularmente de los sectores secundarios formales e informales de estos mercados –como peones de construcción, temporeros agrícolas, vendedores ambulantes, limpiadores, etcétera. Al formar parte de una población excedentaria de estos mercados laborales, o bien ligada en condiciones de explotación a ellos, estos sujetos constituyen una especie particular de ejército industrial de reserva, como lo designó Marx⁷³, para quienes la entrada en los mercados sexuales del homoerotismo encaja plenamente como una estrategia de supervivencia económica. Ya sea que se presente como un auténtico recurso de extrema necesidad o bien de mantenimiento de un estatus social, generalmente su participación como trabajadores sexuales en estos mercados dinerarios se inscribe dentro de un proyecto migratorio claramente determinado por motivaciones económicas, a menudo también por razones de discriminación sexual en sus sociedades de origen, y en ocasiones por una combinación de ambas cosas.

Si para unos el acceso a los mercados sexuales con moneda representa una actividad provisional y hasta cierto punto impredecible, ya sea como complemento a un salario o como “último recurso” en una verdadera economía de subsistencia, para otros se ofrece como un espacio propicio de generación de ingresos con grados variables de profesionalización y continuidad desde una comprensión de sí mismo en clave netamente “gay”. En consecuencia, las relaciones entre las dinámicas del capital corporal en el campo sexual y las lógicas propias de la economía capitalista se sobredeterminan en un sistema de intercambios que da lugar a diferentes formas de inclusión de los trabajadores sexuales en un campo relativamente diversificado de escenas sexuales de acuerdo a su mayor o menor proximidad respecto a los referentes centrales del “ambiente”. Es en este sentido en el que afirmamos que los mercados sexuales con moneda constituyen una economía doblemente derivada de los procesos de dualización de los mercados altamente competitivos de trueques sexuales, para los “clientes”, así como de los diversos procesos de exclusión que experimentan categorías enteras de

⁷³ Véase Marx (2010).

trabajadores en los mercados laborales de la economía capitalista, desde la óptica de los “chaperos”.

La incorporación de los trabajadores sexuales a estos mercados sexuales con moneda responde a un escenario relativamente diversificado de trayectorias sociales ligadas en condiciones de subordinación, cuando no de explotación, a las lógicas dominantes de los mercados laborales de las economías capitalistas. Doblemente dominados por su condición de jóvenes e inmigrantes, sobre todo aquellos procedentes de Europa del Este y del Norte de África, fundamentalmente marroquíes, rumanos y en menor medida búlgaros, moldavos y tunecinos, constituyen un agregado por aluvión de jóvenes para quienes el recurso a la “prostitución” se inscribe como una más de las estrategias económicas que movilizan a lo largo de unas trayectorias sociales que se definen en el momento actual por su situación migratoria. Lo que cabría calificar como un proyecto migratorio sin hoja de ruta o, mejor, con una *planificación contingente* en cuyo despliegue es preciso improvisar para adaptarse a escenarios cambiantes, imprevisibles e inciertos, configura el contexto social en el que la entrada en los mercados sexuales con moneda, y particularmente en la “sauna”, o aún más en “la calle” en tanto representa el escenario más precario de estos mercados, se presenta como una manera más de “ganarse la vida” (Hristo, 20) o “buscarse la vida” (Ricard, 24). Las historias personales de estos jóvenes rumanos, emigrantes de pequeñas ciudades desindustrializadas como Timisoara (Hristo) o Constanza (Andrei), o bien de sectores populares de Bucarest (Ricard), son reveladoras de esa forma de *presentismo fenomenológico* que constituye la matriz de unas disposiciones económicas de subsistencia que son el correlato subjetivo de posiciones de clase doblemente fragilizadas por la ocupación de espacios social y sexualmente subordinados. Por ejemplo, para Hristo la entrada en estos mercados sexuales se produce inmediatamente después de la finalización de las campañas como temporero agrícola en distintos enclaves andaluces, “*cuando se termina el dinero*”, y se presenta claramente sujeta a la misma temporalidad que la de sus entradas y salidas en esos empleos, “*cuando no hay otra cosa*”. Si por una parte su dedicación como “prostituto” entra en el orden de las tareas innobles y degradantes, sobredeterminada en toda esa situación de extranjería, irregularidad y aislamiento en la que vive, paradójicamente sirve a la vez como contrafuerte para legitimar unas decisiones, como la de “*ir con los viejos*”, que no podrían comprenderse fuera de esa confrontación personal con las condiciones sociales más adversas: “*tenemos que hacerlo para vivir, para [ganar] dinero, para no dormir afuera [en la calle] [...] para alquilar un piso, una cama, pensión, para dormir, para vivir [...] pero no me gusta, me gusta una mujer, ¿me entiendes?, no soy maricón... no me gusta para la marcha el hombre con hombre... claro es una cosa para ganar dinero, para vivir, sabes... con los maricones vas por interés, por el dinero*” (Hristo, 20).

Aun conservando ese mismo carácter vergonzante, para Ricard “*hacer chapas*” representa una estrategia económica complementaria a otras fuentes diversificadas de ingresos, como “*vender en el semáforo*” o “*limpiar en obras*”, actividades económicas que entran en la esfera de la economía doméstica familiar y de la cual se beneficia para emplearse ocasionalmente con su padre y sus tíos. Aunque también para él “irse con los

maricones” representa claramente una actividad en sí misma vergonzante, no deja de ofrecer una buena oportunidad dineraria en épocas de desempleo, *“cuando no sale [trabajo de limpieza] se viene aquí a Sol”* (Ricard, 24). La situación migratoria de Ricard se ve muy favorecida por el hecho de involucrar a su red de parentesco extenso, configurando hasta cierto punto unas condiciones muy particulares dentro de ese grupo de trabajadores sexuales rumanos. Acompañado muchas veces de uno de sus hermanos y de su primo, las actividades ligadas a estos mercados sexuales resultan para él sustitutivas durante las buenas rachas de otras formas de provisión de recursos igualmente azarosas: *“siempre iba ahí, ya no iba al semáforo, porque ganaba bien en Sol”* (Ricard, 24). Haciendo los cálculos durante la entrevista nos salieron unos ingresos medios de 150 a 200 euros al mes, destinados en su mayor parte a *“comer... y para el alquiler”*, aunque también pueden incluirse ciertos gastos considerados suntuarios en una economía de subsistencia, como *“tabaco”* o *“estas zapatillas”*.

Este interés netamente económico de la “prostitución” se observa con mucha claridad en el relato de Hristo, cuando repite en distintos momentos de la entrevista la expresión *“ir a los maricones”* de una forma análoga al modo en el que se refiere a otras de sus ocupaciones laborales, como *“fuimos a la aceituna”* o *“estuve en la fresa”*. Por otra parte el caso más extremo de Andrei revela una situación particularmente vulnerable en relación a su trayectoria migratoria. Llegado hace poco más de tres meses a la ciudad, alterna la búsqueda de un empleo entre su frágil red de contactos con la frecuentación de estos espacios sexuales, como la Puerta del Sol o el club Sol y Luna. Para Andrei la “prostitución” representa un auténtico recurso de extrema necesidad en las circunstancias personales más hostiles, cuyos exiguos beneficios se destinan a cubrir las necesidades más perentorias de comida y alojamiento. Pernoctando las noches de invierno en la “sauna”, por la que le cobran 5 euros, otras noches en algún rincón de la estación de autobuses, y beneficiándose del *“comedor de la iglesia”* para comer *“no todos los días”*, la posibilidad de rentabilizar su capital corporal en los mercados sexuales se presenta como una alternativa donde el acopio de dinero prima por encima de otras consideraciones. De nuestras cuentas durante la entrevista nos salieron una media de entre 60 y 80 euros por semana, que representarían unos 240 ó 320 euros al mes yendo con *“uno, dos... otros día no gente, nada”*, por unos *“15, 20”* euros.

Si este campo de actividades económicas vinculado a los mercados sexuales con moneda se presenta como un nicho ocupacional y una fuente de ingresos en situaciones de máxima escasez, como en Hristo y Andrei más palpablemente que en Ricard, ello es debido a esa exclusión sistemática de los mercados regulares de trabajo que sitúa a estos sujetos en una tesitura en la que la entrada en los mercados sexuales con moneda aparece como una actividad complementaria a esa búsqueda del sustento material en la que, haciendo de la necesidad virtud, se recurre al único capital disponible, el capital corporal, para hacerlo circular en los mercados sexuales con la expectativa de que rinda una provisión dineraria que permita completar los ingresos de una economía de subsistencia ya de por sí precaria. Estas discontinuidades laborales suponen para los sujetos el hallarse constantemente en el lance de tomar nuevas decisiones sobre su situación migratoria, muy frecuentemente superados por las circunstancias más difíciles,

sin llegar a abandonar por ello las expectativas maximalistas y la acusada intencionalidad económica de su proyecto migratorio, como cuando Hristo afirma *“yo vine para buscar la vida, para ganar dinero, para comprar una casa... para una vida más buena”* (Hristo, 20), o cuando Andrei manifiesta que *“para tener una casa, un coche, tu familia”* (Andrei, 19). En el curso de sus trayectorias migratorias, a veces vividas como una experiencia próxima a la diáspora, estos sujetos ven multiplicadas las ocasiones perdidas por las mismas circunstancias de su migración, como por ejemplo estar *“sin papeles”* (Hristo, 20) o por no tener siquiera *“pasaporte”* (Andrei, 19). En cualquier caso, la entrada en estos mercados sexuales con moneda se legitima en este marco de alternativas escasas frente a otras actividades consideradas menos honorables, como el menudeo de objetos robados, a diferencia de las cuales *“irse con hombres”* tiene la virtud de no infringir la legalidad ni otras consideraciones morales: *“sí, yo lo hago, tío [irse con hombres]... porque yo no puedo robar”* (Hristo, 20).

Las situaciones de Edgar y Christian, procedentes de Perú y Colombia respectivamente, comparten algunas cuestiones comunes y otras muy diferentes en comparación con los itinerarios migratorios y la inclusión como trabajadores sexuales de los jóvenes rumanos. Edgar llegó de Perú hace un año gracias a un contrato laboral que su hermano residente en España le consiguió en la empresa de construcción en la que él mismo trabaja. Ahora comparte una angosta habitación con su padre, con quién convive junto a su hermano y su cuñada en un modesto piso de un barrio del sur de la ciudad. Tras emplearse durante un par de meses como peón en una obra, un accidente laboral lo dejó convaleciente algunas semanas. Durante este período de convalecencia decide completar la pírrica indemnización que obtiene por su baja laboral con los ingresos obtenidos esporádicamente en la Puerta del Sol, que empieza así a frecuentar como *“prostituto”*. Para Edgar la concurrencia en estos mercados sexuales con moneda se integra en un proyecto migratorio definido en el marco de unas inversiones económicas concebidas en el ámbito de la economía doméstica de su red familiar y el envío de remesas: *“yo vine para trabajar, para ayudar a mi madre allá... hacer... no sé... unas casas por allá [...] unas pequeñas casas, así como unos departamentos por allá... la mayoría de la gente que viene emigrada acá, con el dinero que ganan acá, hacen departamentos allá en mi país, y los alquilan y todo esto... es un modo de vivir ya más... no sé, es un sueldo fijo que cada habitación te pagan 300 soles... es un sueldo fijo ya ahí... y así, hacerme casas así por allá en mi país y alquilarlas y todo esto, ya para que mi madre se quede con el dinero”* (Edgar, 26).

De esta forma Edgar genera espacios de habitabilidad sexual legitimando el recurso a estos mercados dinerarios tanto a través de esa solidaridad económica con su familia como por la necesidad de satisfacer necesidades perentorias (alojamiento, comida, vestido). Aquí el discurso sobre las *“remesas”*, tanto a su madre como para el cuidado de la hermana de su amigo, invoca esa forma de gasto altruista que justifica el origen innoble, y hasta cierto punto degradante, de los ingresos obtenidos en estos mercados sexuales: *“ese dinero a veces me ayudaba a pagar mi cuarto, a mandar a mi madre, mandar al amigo que te digo que la hermana está enferma... que a veces también le mandé dinero para que su hermana se alimentara mejor... para que comprara víveres allí*

en Perú... y así... pero nunca me he comprado nada, desde entonces no me he comprado nada... siempre mandaba dinero, dinero, dinero, dinero a mi país, nunca me he comprado nada acá (Edgar, 26). La evocación de un estilo de vida austero (“no me he comprado nada”), que se presenta en contraste con el gasto suntuario atribuido a las prácticas de consumo de los jóvenes rumanos (“zapatillas”, “celulares”, “ropa de marca”), son indicativas de los diferentes posicionamientos de los sujetos respecto a esas lógicas de distinción entre los propios trabajadores sexuales y a las estratificaciones que se reproducen entre ellos dentro de estos espacios de sociabilidad sexual: *“yo primero prefiero alimentarme que comprarme una ropa [...] bueno, unas cuantas ropillas... no puedo comprarme tampoco... uno o dos pantalones, y unas cuantas camisas y todo esto... pero no como los que están en Sol, que solamente se dedican a comprar zapatillas, se dedican a comprar celulares, se dedican a comprar ropa de marca y todo esto... yo siempre voy sobre mi familia, primero por mi familia... si lo voy a hacer lo voy a hacer por mi familia antes que por mí”* (Edgar, 26). Al apelar a un modo de vida frugal orientado por fines elevados (“hacerlo por mi familia”) que se define discursivamente en contraposición a los hábitos de consumo ostentoso de los jóvenes rumanos con los que coincide en la Puerta del Sol, Edgar significa su práctica sexual en estos mercados de una forma que resulta habitable en la medida en que logra así ennoblecerla.

En el caso de Christian, que llegó a Madrid procedente de Cali hace ya cuatro años, su proyecto migratorio se encuadra igualmente en unas expectativas de movilidad social que se conciben en el marco de las estrategias económicas familiares, en este caso fuertemente condicionadas por los requerimientos de la crianza del hijo que tuvo con una “novia”: *“bueno, yo salí de mi país porque pensaba que me iba a ir mejor... que así podía ayudar a mi familia”* (Christian, 28). Tras un primer período empleado “en negro” ya en España, la obtención de un permiso de trabajo le abre la oportunidad de encadenar diversos empleos menores y mal remunerados. Sin embargo, tras un período frecuentando diversos espacios de la escena homoerótica madrileña decide finalmente presentarse como “masajista”, primero en una sauna y recientemente en su “piso particular”. Sin duda el sentido de profesionalidad con el que envuelve su actividad en estos mercados sexuales con moneda, presentándose como “masajista”, no sólo es una forma de distinción como trabajador sexual, sino que tiene además la virtud de eufemizar ese carácter degradante que él mismo atribuye a la “prostitución”. En su discurso las “remesas” que envía puntualmente a su familia derivadas de los ingresos que obtiene como “masajista” constituyen la expresión económica de las obligaciones que se desprenden de su paternidad, y aparecen en el relato como un eficaz eximente del carácter problemático que para él tiene esa actividad vivida entre el estigma y la profesionalización: *“siempre, siempre envío dinero, todos los meses, todos los meses, tanto para ahorrar como para las cosas de la pensión alimenticia y cosas para el estudio de mi hijo, o sea, yo mensualmente mando dinero”* (Christian, 28). Al igual que en el caso de Edgar, también para Christian la significación de los beneficios que rinde su capital corporal en estos mercados dinerarios apunta a una intencionalidad sin objetivos egoístas que se materializa en una *“ayuda para mi familia, o para sacar algo de ahorro y poder invertir”*, alejándolo de los gastos suntuarios y frívolos de los jóvenes rumanos o

brasileños que conoció en la sauna, quienes *“solamente [lo hacen] para la rumba, para la droga, para comprarse ropa de marcas”* (Christian, 28).

Respecto a todas las demás situaciones descritas anteriormente la experiencia de Jaume representa un caso bien singular. Llegado a Madrid después de finalizar sus estudios universitarios en Valencia, hace algo más de medio año, para Jaume los encuentros con sus “clientes fijos” en una sauna céntrica de la ciudad representa un *“trabajo de fin de semana”* ligado a sus expectativas de movilidad social. Desde su perspectiva, “venir a Madrid” representa tanto una oportunidad para vivir su homoerotismo lejos de la férula familiar, como una posibilidad de hacer rendir su título universitario en los mercados laborales de la *gran ciudad*. En este contexto decidió presentarse como “masajista” en sus encuentros con hombres de más edad en la sauna, con miras a costearse los gastos iniciales de mantenimiento en la ciudad y, particularmente, de su proyecto de formación (“curso”), operación que en su caso se presenta orientada por un notorio sentido de sus inversiones profesionales a largo plazo: *“yo quería como construirme un futuro y es lo que yo decidí hacer, conseguir dinero para estar unos meses viviendo en un piso en el que no tenga que pagar ni un duro, de hecho he pagado una cantidad para cinco meses, por adelantado, y me he apuntado a ese curso”* (Jaume, 23). Para él emplearse en estos mercados *“en momentos difíciles económicamente”* constituye una forma de obtener *“dinero fácil”* dentro de unas aspiraciones más amplias no sólo de distinción dentro del “ambiente” sino también de realización profesional. De este modo la “prostitución” representa una actividad esporádica a la que recurre puntualmente de forma paralela a su empleo como agente turístico en el aeropuerto, envuelta significativamente de un *ethos* individualista fuertemente anclado en una ética del mérito y la superación personal. En una segunda entrevista que mantuvimos poco tiempo después de “abandonar la prostitución” se refería en estos términos a ese sentido económico de sus inversiones sexuales, y particularmente a esas operaciones de planificación más amplias en las que se inscriben las inversiones de su capital corporal en estos mercados sexuales con moneda: *“hace ya un mes y medio que se acabó todo este rollo... yo quería alcanzar unos objetivos, yo me puse a hacer esto durante tres o cuatro meses ¿no?, una cosa así, porque quería conseguir una cantidad de dinero... es la forma más rápida, digamos, de conseguir tanto dinero en tan poco tiempo, entonces... yo quería hacer un curso y ese curso tiene costes, es caro, y la vida aquí en Madrid no es nada fácil”* (Jaume, 23).

Al contraponer las diferentes maneras en las que los agentes se vinculan a estas economías sexuales monetarizadas, ya sea como estrategia puramente económica en el caso de los trabajadores sexuales o como forma de sustento sexual para los usuarios, se aprecia hasta qué punto estos mercados locales son el resultado de divisiones sociales más amplias. En cualquier caso la participación en estas economías sexuales dinerarias constituye a las claras una actividad sexualmente degradada en el campo sexual. Por tanto, es preciso considerar los procesos internos de *dualización* de estos mercados para comprender los diferentes escenarios sexuales que se configuran con grados variables de estigmatización e irregularidad en el campo sexual. Así la “calle”, epítome del espacio

heteronormativo, representa el sector más degradado de estos mercados dinerarios en relación con las “saunas”, y particularmente con las “saunas de prostitución”, que configuran así mismo un sector subordinado respecto a los “pisos particulares” y a los contactos “por internet”, que son las escenas más distinguidas de estos mercados. En relación con ello, la inclusión como trabajadores sexuales en los diferentes segmentos de estos mercados se rige, como en los mercados laborales en general, por factores adscriptivos como la edad, la clase social de origen o la raza, pero también específicamente por las determinaciones sexuales que imponen las relaciones de capital corporal entre los sujetos, actuando solidariamente en conjunto como auténticos dispositivos de regulación de la concurrencia y la competencia en su interior. De este modo, en los mercados sexuales con moneda, como en los mercados de trabajo, se experimenta un proceso análogo de internacionalización y segmentación de la fuerza de trabajo que se articula a partir de una distribución por el origen social de los trabajadores sexuales en los diferentes sectores de estos mercados –de ahí el predominio de población “latina” en saunas y locales de “ambiente”, frente a los rumanos, búlgaros y marroquíes que trabajan en la “calle”, en una expresión de las tensiones espaciales y simbólicas que envuelven las relaciones de estos sujetos con los referentes de la centralidad gay local.

En un escenario que no puede comprenderse sin incluir los efectos de las dinámicas internacionales de la economía capitalista, la internacionalización análoga de la oferta sexual en estos mercados locales da lugar a una segmentación de las escenas sexuales en su interior. En este sentido se expresa José María en relación con la diversidad nacional de los trabajadores sexuales con los que se relaciona en la sauna que frecuenta ocasionalmente: *“hay de todo... hay brasileños, hay prostitutas que son sudamericanos, hay muchos rumanos... hay algún español, pocos... árabes... sí, y luego hay muchos de estos, cómo se llaman... ahora han venido muchos polacos... ucranianos... sí, de Europa del Este, árabes y sudamericanos”* (José María, 64). Por su parte, la historia personal de Felipe, que empezó como trabajador sexual y con el paso de los años mantiene su sociabilidad sexual como usuario en torno a estos mercados con moneda, ilustra con claridad los elementos principales de esos procesos demográficos ligados a la economía capitalista que se plasman en diversas transformaciones del campo de estas economías sexuales dinerarias, como apunta en el siguiente relato: *“antes eran españoles y portugueses sobre todo, algún que otro de afuera... pero eso luego ha cambiado, hubo una etapa que era de Marruecos, en la Puerta del Sol, mucho marroquí... y ahora Rumanía... hoy en día es Brasil, Rumanía... ha cambiado mucho... antes era España y Portugal los que mandaban... ahora el chaperero español se ha extinguido prácticamente... bueno, ahora quizá conozco dos, tres... que es nada para lo que había antes”* (Felipe, 35).

La llegada de esta nueva población inmigrante, desde la óptica de ese darwinismo social que impregna tanto su discurso, es vista por Felipe como una exacerbación de la competencia sexual (“buitreo”) que lo va desplazando con el tiempo, paralelamente a la devaluación de su capital corporal, hacia posiciones cada vez más periféricas y

supeditadas a las nuevas tendencias de la oferta en estos mercados sexuales con moneda: *“antes era más familiar, nos juntábamos todos más, dialogábamos, nos reíamos... ahora es todo buitreo, ¿no?, hacerte clientes lo más rápido posible y... y malos modos, te puede empujar un tío que es el doble que tú, puede presionarte, empujarte, incluso rodearte entre varios para intentar que te sientas mal y que te vayas [...] yo me he sentido un poco molesto y nervioso... haciéndote la vida imposible a ver si te marchas”* (Felipe, 35). Estas prácticas ligadas a la competencia sexual en los mercados con moneda tienen como objetivo la regulación de esa misma competencia dentro de estos mercados, así como de las relaciones de competitividad que se dan entre sus actores, ya sea sirviendo como mecanismos de cierre para monopolizar ciertos espacios (“brasileños de la sauna”), ya sea en la formación de los precios de los servicios: *“al principio se defendía el tema de que nadie debería de cobrar menos de 30 euros... yo al principio cuando conocí esta sauna se enteraba un compañero... había varios que ponían el orden... no podías cobrar menos de 30 euros, y si se enteraban tenías problemas con ellos, y me parecía muy bien... porque yo conocí a un chico peruano que le llamaban ‘el todo a cien’”*(Felipe, 35). Otra forma de comprender esta internacionalización de los mercados sexuales con moneda, y esa especie de ventaja competitiva que proporciona el origen social a los trabajadores sexuales, nos la ofrece Valentín cuando se refiere a sus experiencias de lo que él mismo califica como “turismo sexual”: *“pues lo de Marruecos... llevo ya muchos años yendo allí de vacaciones... Marruecos lo que tiene es que te sale mucho más barato que aquí, y el atractivo que tiene es que se folla mucho [...] bueno Marruecos, y Cuba... en Cuba estuve... como turismo sexual por así decirlo en esos dos sitios”* (Valentín, 53).

Aunque de un modo diferente a como sucede en las economías de trueques sexuales, estos mercados dinerarios también se ven sujetos a una característica volatilidad tanto de su oferta como de su demanda sexual. Algunos factores coyunturales como las regulaciones sobre la inmigración, por ejemplo, así como las fluctuaciones en las tasas de empleo, máxime entre aquellos sectores laborales más sensibles al vaivén de los ciclos económicos, como la construcción o la agricultura, introducen un elemento central en la configuración de esa alta volatilidad característica de la trayectoria de los trabajadores sexuales en estos mercados con moneda: *“lo que pasa es que vienen por oleadas... hay muchos que vienen, y saben que tienen un permiso de tres meses por turistas... los que no tienen los papeles, normalmente huyen, se van... ahí en Sol viene continuamente la policía... y los que tienen papeles, pues sabes que duran tres meses... a los tres meses se van, salen de España y al mes vuelven a entrar... y están otros tres meses, y así están, o viene una nueva oleada, una nueva hornada... viene una nueva hornada y pasa igual, tres meses y fuera”* (José María, 64). En un contexto fuertemente condicionado por las mismas circunstancias en las que se realiza la migración, los trabajadores sexuales conforman, respecto al grupo más sedentario de los usuarios, una población extremadamente flotante para quienes esa volatilidad se vive como un condicionante más de la precariedad e incertidumbre que los vincula como trabajadores sexuales a estos mercados con moneda.

Desde la perspectiva de los usuarios, los criterios de selección de la alteridad sexual aparecen claramente determinados por un primado de la *novedad sexual* que se inscribe en la lógica de unas inversiones orientadas por expectativas semejantes a una economía de trueques, en clave de *morbo* y gratificaciones sexualmente inmediatas. De una forma congruente con esa visión instrumental que imprime a sus intercambios sexuales en estos mercados, Ramón se refiere en estos términos a esa intercambiabilidad de los “chaperos” a la luz de su gusto por la experimentación y el cambio: *“por regla general no me gusta repetir [...] a mí me gusta siempre lo de innovar, de buscar cosas nuevas, luego si he conocido a gente que te funciona bien... pues vas más veces con esa persona”* (Ramón, 32).

La experiencia de Felipe en este ámbito de relaciones sexuales nos ofrece una visión retrospectiva de esta internacionalización de los mercados locales al señalar algunos tópicos relativos a la alta volatilidad de la oferta sexual que queremos señalar: *“aquí llegan... en un promedio de 3 al día, como nuevos... más o menos... entonces, siempre hay gente buscando los nuevos... entonces siempre... es como un círculo [...] los nuevos son los que más trabajan, claro... cuando vienen nuevos, todos quieren estar contigo”* (Felipe, 35). Si por una parte los trabajadores sexuales recién llegados a una escena concreta ocupan una posición sexualmente ventajosa, en el plazo de poco tiempo experimentan esa rutinización del carisma sexual (“usar y tirar”) que es característica de una economía que antepone la gratificación sexual en términos de *morbo* a la vinculación duradera en clave de *amor*, más propia de las economías de los dones sexuales: *“pues como se dice ahora, la palabra que dicen ‘usar y tirar’... la mayoría de los chicos son de usar y tirar”* (Felipe, 35). En una economía sexual caracterizada por la alta volatilidad de su oferta y su demanda y, en consecuencia, por una competitividad extrema que tiende a producir estrategias individualistas de interacción en estos espacios, se comprenden las continuas entradas y salidas de los trabajadores sexuales, a menudo plasmadas en una experiencia de temporalidad e itinerancia por las distintas escenas de estos mercados, como la “calle” o la “sauna”. De un modo muy obvio, “ser nuevo” representa para los trabajadores sexuales una ventaja competitiva en estos mercados sexuales con moneda, lo cual indica en otro sentido esa utilidad marginal decreciente en la demanda de sus prestaciones por parte de los usuarios. Así lo expresa Ricard a propósito de las diferencias que encuentra entre dos espacios de encuentro que suele frecuentar, la calle Almirante y la Puerta del Sol: *“allí conocí muchos clientes [calle Almirante], aquí no muchos [Sol]... porque no quieren, porque son [hay] muchos rumanos... a todos nos conocen, van contigo una vez, después ya no... buscan a otro, buscan a otro, buscan a otro... al que es nuevo, si vienes nuevo eres el más chulo de todos”* (Ricard, 24).

En este contexto relativamente diversificado de escenas y actores sexuales se consolidan diferentes circuitos que conectan los distintos espacios de “prostitución”, ya sea entre distintos puntos dentro de la ciudad o, incluso, entre ciudades diferentes. En la configuración de estos mercados dinerarios, de una forma análoga a como ocurre en las economías de trueques, también se expresa una segmentación y una jerarquización de los circuitos sexuales como consecuencia de su dualización interna: así la “sauna”

representa una categoría superior respecto a la “calle”, que es sin lugar a dudas el escalafón inferior de estos mercados, y los “clubs” o “bares” son espacios de más categoría que aquellos, pero menos que los “pisos”, que representan la categoría más selecta de todas. Particularmente en el ámbito de las “saunas” la dualización de este mercado dinerario se determina en función de las economías a las que cabe adscribir las, diferenciando aquellas destinadas a trueques (“de encuentro gay”, “donde no van chaperos”) de aquellas otras del mercado sexual con moneda (“de chaperos”): *“hay saunas de chaperos y saunas donde no van chaperos, donde va gente a tener encuentros sexuales... y además están marcadas como tales... por ejemplo, veo que la Edén es de chaperos, creo que la Barón es de chaperos... y luego hay otras que no [...] por ejemplo, hay una en Gran Vía donde hay un cartel que dice que está explícitamente prohibida la prostitución, o sea que es una sauna donde es más un espacio de encuentro gay”* (Ismael, 33). Estas estratificaciones atribuibles a los procesos de dualización de los mercados sexuales con moneda, no pueden comprenderse fuera de las determinaciones económicas y sexuales que se combinan para dar lugar a diferentes mecanismos de cierre sexual que regulan la concurrencia y la competencia en su interior. Por ejemplo, el “precio de la entrada” constituye para Andrei un gasto muchas veces inasumible para acceder a la “discoteca” o a la “sauna”. Este “precio de entrada”, que funciona en los locales comerciales como mecanismo de reclutamiento, se modula diferentemente en los distintos sectores de estos mercados constituyendo un elemento más en la determinación de la categoría o estatus del lugar, de los agentes y de las prestaciones sexuales que se plasma en el “precio de los servicios”, como se aprecia en esta comparación de Felipe entre los precios de la “sauna” y los del “club”: *“es curioso porque tú vas a la sauna Edén y el brasileño te cobra 30 euros por tener sexo contigo, y te vas por la noche al Sol y Luna y el mismo te pide 80 euros... y dices, ‘Coño, entonces me voy a la sauna Edén y te busco allí’... ¿no?, si eres un poco inteligente, claro”* (Felipe, 35).

Tan definitoria como las determinaciones estrictamente económicas, la acción del capital corporal se imbrica en las divisiones de clase más amplias para configurar estos dispositivos de reclutamiento y cierre de los diversos sectores de los mercados dinerarios, como expresa Ismael a propósito de la formidable importancia que cobra el “tema del cuerpo” en la sociabilidad sexual de la “sauna”: *“en la sauna el tema del cuerpo está súper claro... es más determinante, porque también estás más expuesto a... en toalla... las miradas... y se establece una jerarquía clarísima”* (Ismael, 33). Tanto los trabajadores sexuales como los usuarios se ven envueltos en ciertas relaciones de distinción sexual por razón de capital corporal que generan a propósito de la sociabilidad en estos espacios un auténtico régimen de *comparaciones odiosas*, en el sentido que le otorga Veblen⁷⁴, y que se puede apreciar en el siguiente relato de Cristóbal sobre la formación de los diferentes estatus en la escena sexual de la “sauna” en función del “cuerpo” de sus actores: *“a veces también estás ahí... que si mira, que si no mira... pues yo estoy mejor que aquel porque me ha escogido a mí, ha venido a hablar primero conmigo que con el otro... porque es mayor que yo, más viejo, más feo, más gordo, más*

⁷⁴ Véase Veblen (2004).

lo que tú quieras” (Cristóbal, 49). Por otro lado, este conjunto de diferencias sistemáticas entre los encuentros en la “calle” y en las “saunas”, y que subyacen a la orientación que los sujetos dan a sus inversiones sexuales en las diferentes economías, se aprecia con claridad en el siguiente relato de José María acerca de sus preferencias sobre los espacios de encuentro sexual, donde la “sauna” se construye por oposición a la “prostitución de calle” como la contraposición de un contexto higiénico, lúdico y seguro frente a la violencia, la suciedad y las diversas incomodidades de los contactos más azarosos en la “calle”: “segura en el sentido de que ves con quien vas, están limpios, se duchan... y luego, allí no hay riesgo de ningún tipo, ni riesgo de atracos ni riesgo de nada... es una cosa segura y tú personalmente no corres ningún riesgo... segundo, una cosa muy limpia, porque si le ves... ‘A ver, dúchate primero’, y se duchan... y tercer lugar, es un sitio muy cómodo porque tú también te duchas, te puedes tomar un baño de vapor, una sauna, te vas a la ducha y te quedas estupendamente... tienes allí tu bar, te puedes tomar lo que quieras... y está muy bien... y total, una pensión en la Puerta del Sol, para ir con un chico, te cuesta 10 euros, y aquí te vale 11... [E.- Entrar...] claro... o sea que total... aquí estás más cómodo y tienes más chicos donde elegir... sitio donde estar, más comodidades de ducha, de limpieza, de sauna y todo esto, tienes tu bar donde puedes tomar... además puedes estar allí un buen rato charlando con gente... que eso no lo tienes en la pensión” (José María, 64).

Como se ve a partir de estas descripciones, en este campo de intercambios sexuales mediados por la moneda las desigualdades por razón de capital corporal, es decir, las contraposiciones sistemáticas entre los “jóvenes” y los “viejos”, los “machos” y los “maricones”, se superponen a las lógicas de otros determinantes de la posición social de los sujetos, como las relaciones de clase, expresadas en términos de “español” frente a “inmigrante”, para poner en relación comercial a un grupo de jóvenes extranjeros que hacen valer el único capital del que disponen, el capital corporal, para concurrir y competir en un mercado cuya demanda la constituye un conjunto de actores para quienes la introducción de la moneda supone la posibilidad de establecer artificialmente una relación de equivalencia sexual desde posiciones sexualmente subordinadas, en parte debido a la devaluación de sus propios capitales corporales. Si para unos se trata de una operación económica que permite convertir un capital, el capital corporal, en otra especie de capital, por ejemplo moneda corriente, en sentido contrario los usuarios buscan en estos mercados a través del efecto *moneda* revertir la relación de devaluación sexual de sus capitales corporales en otras economías altamente competitivas, como las de trueques sexuales. Si para los trabajadores sexuales los usuarios se presentan como los portadores de la moneda y del capital corporal devaluado, para éstos los jóvenes encarnan emblemáticamente los atributos de la deseabilidad sexual. En consecuencia, puede decirse que en estos mercados concurren agentes sexuales muy diferentes, y hasta cierto punto antagónicos, que ponen en juego los únicos capitales de los que disponen configurando un campo de intercambios sexuales agonales, fuertemente polarizado en torno a una escena

sexual definida por las asimetrías en las posiciones de los actores y por las divergencias en sus disposiciones hacia el intercambio.

Al configurar un campo de posiciones estructurado asimétricamente por la acción solidaria de las determinaciones de clase y de las desigualdades de capital corporal, para comprender la forma en la que se establecen los vínculos sexuales entre los actores dentro de estos mercados es preciso centrar en primer lugar la atención teórica en las relaciones etarias que se dan entre ellos. Las divisiones sexuales por edad, en tanto expresan sistemáticamente las relaciones de capital corporal entre los sujetos, tienden a otorgar posiciones sexualmente ventajosas a los jóvenes, pues aquí la “juventud” tiene la virtud de general riqueza sexual: *“los puedes separar mirándolos a la cara... si son jóvenes son chaperos, si son mayores son clientes”* (Luciano, 70). Estas divisiones etarias no sólo determinan el valor sexual de los actores en este campo de intercambios, sino que a la vez configuran los esquemas de valoración que subyacen a sus interacciones: *“si un tío jovencito, que está cachas y que es latinoamericano... o que es jovencito y está cachas y está bueno y se me queda mirando y va como muy a saco... yo no sé hasta qué punto esa persona, como es algo que no me pasa normalmente... pues... sí que pensaría que pueda ser un chapero”* (Ismael, 33). En el siguiente relato de Norberto, por el contrario, se aprecia hasta qué punto la figura del “viejo” se presenta como la antítesis de una alteridad sexualmente deseable, y la relación sexual con él como el epítome de una sexualidad degradada y degradante: *“yo por ejemplo estar con un señor de 50 años o de 60 años por dinero no... para eso prefiero dejarme morir de la necesidad, pero yo no lo hago... hay gente que sí lo hace... en la sauna esa, un chico rumano... y entró un viejito como una pasa... un viejito, viejito... ciego, ciego... cieguito, no veía... [y el rumano] lo entró, lo sentó... lo tocó, y probablemente lo folló... ¿sabes?, por dinero... un tío de 25 años haciendo esto... no tiene escrúpulos para hacerlo”* (Norberto, 43).

De un modo muy consistente en estas representaciones sobre los “viejos”, el *asco* (“no tiene escrúpulos”) representa una expresión en estado incorporado de esta distancia intergeneracional, y particularmente del distanciamiento sexual que subyace a esas divisiones por edad entre los sujetos, como se desprende también de este relato de Alex: *“¿cómo te vas con un tío de 60 años?... no sé cómo un chico así se va con un tío de 60 años que puede ser su abuelo perfectamente (tono de asco)”* (Alex, 37). El *asco*, vivido como una suerte de *antimorbo*, es una forma de incorporación de los valores sexuales de un campo donde la deseabilidad es una función de las relaciones de capital corporal entre los sujetos, operándose en torno a éstas una doble discriminación por razón de edad en las economías de trueques sexuales y en los mercados sexuales con moneda: *“ves cada uno que se va con cada cascarria... que vamos, yo ni por todo el oro del mundo... o sea, yo he tenido una época, me acuerdo esa época de Atocha, a mí me venía un viejo y me daba 20.000 pesetas... por estar con él... digo ‘Mira, métete la 20.000 pesetas donde te quepan, pero es que yo no me voy contigo, y es que no, esto no lo hago por dinero, ni mucho menos’... por eso digo, ‘Joder, ¿este tío cómo se puede ir con esta... con esta cascarria?’... con unos tripones, con unas panzas, o sea ves cada número que tela marinea... hay un señor mayor que tiene unos pellejos, que se le caen así las orejas*

para acá, y a lo mejor te encuentras a tres brasileños buenísimos que están ahí con el viejo” (Ramón, 32).

Siendo que los “viejos” representan en este ámbito de relaciones una alteridad sexualmente indeseable, se presentan en términos degradados en tanto agentes sexuales (“abuelo”, “pasa”, “cascarria”), y pierden por tanto la oportunidad de entrar en intercambios como los del trueque (“esto no lo hago por dinero”), donde justamente la circulación de prestaciones sexuales está mediada por el capital corporal de los actores. Desde la perspectiva de Ricard, esta anulación de la deseabilidad sexual de los usuarios (“te da asco”) aparece claramente relacionada con sus diferenciales de edad: *“con un viejo te da asco... ves esa piel, cómo tienen la piel... mal, con los jóvenes es mejor”* (Ricard, 24). El corolario que se desprende de este imaginario sobre los usuarios de más edad se concreta en muchas referencias a una sexualidad que se considera abyecta, como cuando Ricard abunda en ese retrato del “viejo” como un personaje patético o cómico, esbozado así en sus rasgos más grotescos: *“como es viejo ya no se empalma... [E.- ¿Y lo hacen bien?] sí, la mayoría sí... porque no tienen dientes (irónico)... tienen prótesis y se la quitan... [E.- ¿Se quitan la dentadura?] sí, pero sirve... se la meten en el bolsillo, y te chupan... una vez a uno se le cayó... ¡qué asco! (ironía)”* (Ricard, 24). Una forma de comprender *a contrario* los efectos determinantes que esta devaluación de la deseabilidad tiene en la neutralización de la complicidad sexual de estos encuentros puede apreciarse en esta escueta afirmación de Cristóbal: *“en las saunas hay mucha gente joven que le gusta la gente mayor”* o *“el aspecto paternal”* (Cristóbal, 49). Contraviniendo el sentido ordinario de las inversiones sexuales y económicas de los sujetos en estos mercados, Cristóbal presenta de forma invertida en su relato estas estratificaciones etarias. En este mismo sentido, el carácter de excepcionalidad con el que Felipe se refiere a un cliente “joven” sólo hace reforzar el carácter determinante de ese fuerte etarismo en la definición de estas relaciones agonales entre las diferentes categorías de actores: *“había de todo, mayores y no mayores... a mí me ha llegado a pagar un chico de 20 años, un estadounidense jovencísimo... con mucho dinero también, joven, quiso estar conmigo y me pagó... o sea, que también he estado con gente joven que paga, que la hay... son los que menos, los más jovencitos son los que menos, pero sí”* (Felipe, 35).

La centralidad de estas divisiones etarias determina característicamente las lógicas competitivas que se dan a partir de la estratificación de los estatus sexuales de los actores de acuerdo a su deseabilidad sexual. Pero por otra parte, en el seno de esta división del trabajo sexual por razón de capital corporal operan prácticas de distinción y segmentación a partir de relaciones de fuerza generizadas, y particularmente por la definición disputada de sus estilos de masculinidad. Sobre todo para los jóvenes rumanos y búlgaros que se identifican desde valores heteronormativos, y cuyos referentes masculinos excluyen las relaciones homoeróticas como posibilidad o sólo las incluyen como relaciones abyectas, las relaciones de género dentro del propio grupo y con los clientes definen los límites reales y simbólicos de sus disposiciones sexuales en estos mercados dinerarios.

Este antagonismo sexual generizado determina un escenario de divisiones sexuales que se modula diferencialmente en los distintos sectores de estos mercados, es decir, en la “calle” de una forma diferente a como sucede en aquellos espacios ligados a la sociabilidad del “ambiente”, como las “saunas” y los “bares”. Es particularmente en estos espacios de encuentro donde las relaciones de capital corporal se imbrican con las prácticas de consumo y las tendencias estéticas de la escena sexual, específicamente a través del vestido como expresión del estatus social y sexual, sobre todo en los “bares” y en menor medida en la “calle”, pero también a través de la exhibición del propio cuerpo, como en las “saunas”. En estas escenas los cuerpos se presentan como la superficie de inscripción de los signos de la deseabilidad sexual y a la vez como el soporte de los emblemas corporales que expresan la pertenencia de género y generación. La presentación del cuerpo, ya sea vestido o desnudo, es a la vez una representación de uno mismo en la que, tomando la parte por el todo, se resume sumarisimamente la condición social y sexual de la persona en su “fisonomía”, determinando el valor de su capital corporal y, con ello, el sentido de sus prestaciones en estos mercados con moneda.

Más entre los jóvenes procedentes de Europa del Este y del norte de África que en los jóvenes latinoamericanos, las disposiciones corporales ligadas al género cobran una relevancia especial en este ámbito de encuentros sexuales. Particularmente disputadas en estos espacios de sociabilidad, las relaciones de fuerza generizadas a partir de los estilos de masculinidad representan el principio de un antagonismo sexual característico de estos mercados dinerarios. En la medida en que estos jóvenes originarios de un universo de relaciones heteronormativas llegan a este mundo de encuentros homoeróticos redoblan la ostentación de sus emblemas heterosexuales, como cuando Andrei repite insistentemente en la entrevista que *“me gustan chicas, no hombres”* (Andrei, 19), o cuando Hristo se excusa diciendo que *“es una cosa para ganar dinero, para vivir”* (Hristo, 20). Estas relaciones disputadas entre géneros antagónicos, y particularmente entre estilos opuestos de masculinidad, problematizan un ámbito de interacciones ya estratificado por razón de pertenencia generacional, a menudo encuadrándolas en un culturalismo que las vuelve inteligibles, como en este relato de Alex: *“en Rumanía sí que hay una cultura sexual muy atrasada, en Rumanía es como España hace 25 años... tabúes sexuales, si dices que eres mariquita se ríen de ti, te pegan... se avergüenzan... de hecho, mira que cosa más absurda, muchos rumanos... de 20 con los que habré estado, pues 3, pasivos y más mariquitas que yo... pero él puede ir a follarse un maricón porque va a hacer dinero... o sea que culturalmente dejan mucho que desear, muchísimo... después, muchos de los que se prostituyen son gitanos, que no es sólo la cultura rumana... añadida a lo que supone la cultura gitana que... me entiendes, pero funcionan, el 90% funcionan en la cama”* (Alex, 37).

Particularmente desde la perspectiva de estos trabajadores sexuales la legitimación de su posición en estos mercados se adquiere a partir de un posicionamiento como “activo” que se fundamenta en la urgencia de “hacer dinero” (*“él puede ir a follarse un maricón porque va a hacer dinero”*), definido por su oposición a esa homosexualidad conocida, y

sobre todo reconocible, que se encarna en la figura del cliente: “[E.- ¿Y por qué dices que van de machitos?] complejo... [E.- ¿Complejo de qué?] eso, de hombres [tono irónico]... los moros se creen que son machos, porque van y follan a las maricas, y ellos se creen que así son machos... a mí me dijo un día uno, ‘Yo he venido a España a dar por culo a los españoles’, y le dije ‘Pues hijoputa vete a tu país y folla a tu padre’” (Luciano, 70). Estos antagonismos sexuales en clave generizada son hasta cierto punto expresivos del distanciamiento social que se interpone entre estas dos categorías de actores: “a mí no me vale que tú me digas ‘Yo soy heterosexual y esto lo hago porque necesito dinero’... vale, eres heterosexual y lo haces porque necesitas dinero, ¡pero algo te pone!” (Alex, 37). En el mismo sentido se manifiesta Samuel: “mi opinión particular es que lo hacen por dinero pero también porque les gusta” (Samuel, 56). O cuando Valentín cuestiona la masculinidad de los jóvenes rumanos y marroquíes con los que se relaciona adscribiéndolos a esa condición liminar que representa la bisexualidad: “bueno, hay de todo, hay de todo... quizá no sean homosexuales, sean bisexuales” (Valentín, 51). Resultando menos degradante la “prostitución” que la “homosexualidad” desde la perspectiva de estos trabajadores sexuales, pues ésta no deja de representar un estigma al interior del grupo de pares, sus posicionamientos en estas escenas se estructuran significativamente a partir de un *tabú anal* que constituye el principio de articulación de sus disposiciones sexuales en estos mercados: “lo que pasa es que para ellos es como un poco... ‘Ay, si digo que tal’, pues ya dicen ‘Bulanyú’... bulanyú es mariquita en rumano... el que dice ‘Pues mira, yo sí, me lo puedo hacer con un tío... no soy homosexual, pero me pone... y encima me gana un dinerito’, prácticamente como declararse bulanyú... que por su cultura y tal nunca lo harían... como en España hace 25 años... es lo mismo, los mismos tabúes” (Alex, 37). Este antagonismo sexual articulado a partir de relaciones de fuerza social generizadas, se sobredeterminan desde la perspectiva de los actores por el distanciamiento entre sus respectivos estilos de vida sexual: “no son chavales que sean gays al 100%, un chaval que es gay al 100% se cuida, tiene dinero, tiene su círculo, tiene sus bares y es gay 100%... estos chavales no llevan la vida de un gay normal, pero luego en un sitio cerrado pues pueden hacer cosas como un gay” (Samuel, 56).

Estas relaciones de género que median las interacciones en los mercados sexuales con moneda, sobre todo para aquellos jóvenes que no se adscriben o no lo hacen abiertamente desde valores homoeróticos, como los rumanos, búlgaros y marroquíes, aparecen sobredeterminadas por las relaciones etarias en una lógica de intercambios que se define por la fuerza de unas asimetrías sociales y sexuales que dividen a los actores en categorías antagónicas: si por una parte el cliente se presenta en la escena sexual con una identidad incontrovertible, en tanto “homosexual” conocido y reconocido, la adscripción sexual de los jóvenes resulta menos patente o manifiesta. Antes bien, precisamente estas relaciones de género constituyen el nudo gordiano que determina el sentido de estas relaciones de intercambio, ya sean en clave de complicidad o de distanciamiento sexual. De este modo, los jóvenes de origen latinoamericano, y sobre todo brasileños y colombianos, más afines a los referentes gays compartidos con sus clientes, son representados del lado de las sexualidades “calientes”, en la medida en que

reproduciendo una suerte de complicidad sexual en el marco de esta monetarización de las prestaciones sexuales tienden a presentar más eufemísticamente el antagonismo que articula los intercambios; al contrario, los rumanos y búlgaros, y de una forma más ambigua los marroquíes, son encasillados del lado de las sexualidades “frías”, en tanto se posicionan en la escena sexual desde estilos de masculinidad más heteronormativizados que neutralizan potencialmente la vinculación en clave de complicidad sexual dentro de estas relaciones homoeróticas.

Atendiendo al sistema de clasificación a partir del cual los “clientes” interpretan las disposiciones sexuales de los jóvenes “chaperos” podemos aproximarnos a la lógica de unos intercambios que no podrían comprenderse sin incluir el conjunto de fuerzas sociales y sexuales que estructuran este campo de oposiciones sistemáticas. De una forma muy consistente es sus discursos, la interpretación de estas divisiones generizadas se articula en clave de una clasificación que contrapone el distanciamiento sexual de las *sexualidades frías*, como en el caso de los jóvenes rumanos y búlgaros, frente a la complicidad sexual de las *sexualidades calientes*, más propias de “latinos”, brasileños y colombianos, y en menor medida ecuatorianos y venezolanos. A partir de estos principios clasificatorios se observa hasta qué punto la división por géneros del trabajo sexual en los mercados con moneda, y específicamente ese conjunto de disposiciones sexuales generadas a propósito de sus estilos de masculinidad, resulta determinante del sentido que adquieren las interacciones entre los trabajadores sexuales y los usuarios en estas escenas. Por ejemplo, en este relato de José María las disposiciones sexuales de los “chaperos rumanos” se presentan en términos de un distanciamiento sexual que compromete virtualmente la viabilidad de la propia relación comercial: *“es que hay un problema, los rumanos es gente que... cómo te diría yo... que no son homosexuales, ¿no?, muchos, casi todos... entonces, qué ocurre, les han dicho que vengan a la Puerta del Sol que ahí hay homosexuales que les dan dinero, como no tienen ni cinco, se prestan a ello... pero qué pasa, llegan a la cama [gesto de tumbarse con las manos cruzadas detrás de la nuca viendo al techo]... por muy bien que estén, no funcionan [...] porque sobre todo los rumanos es que no funcionan, y como no funcionan entonces no van con ellos... tienen un mal cartel”* (José María, 64).

Por el contrario, en la clave culturalista de Ismael esas formas sexualmente distanciadas de relacionarse propias de los jóvenes “del Este” se oponen en su relato a la complicidad sexualmente característica de la “gente latinoamericana”, unos actores para quienes la “penetración”, en contraposición al *tabú anal* de los rumanos, representa un rasgo determinante de sus estilos de masculinidad homoerótica: *“la gente latinoamericana siempre está más abierta al sexo anal... esa es mi experiencia... o sea, a querer penetrar o a que les penetren”* (Ismael, 33). A diferencia de la *sexualidad fría* de los jóvenes “del Este”, la “gente latinoamericana” expresa a nivel de sus disposiciones corporales esa suerte de complicidad sexual (“mucho vicio”) que se atribuye un tanto estereotipadamente a sus orígenes culturales: *“en la sauna lo que tienen es mucho vicio, sobre todo lo que hay ahora que son los brasileños”* (Ramón, 32). Esta imagen de los “brasileños” contrasta formidablemente en el relato de Ramón con ese distanciamiento

sexual idiosincrásico de los “rumanos”, expresado como una forma de ruptura de las reciprocidades esperadas en el intercambio (“no funcionan”, “auténticos muertos”) que neutraliza de este modo las posibilidades de rentabilizar sus capitales corporales (“están muy buenos”) en términos de gratificaciones sexuales (“el morbo tiene que ir acompañado de algo más”): *“son auténticos muertos... se tumban así... literalmente... con las manos así para atrás... tíos que están muy buenos, pero que se te ponga así un tío... qué quieres que te diga... sí, claro, tienen su morbo... pero el morbo tiene que ir acompañado de algo más... joder, por lo menos que te haga un... nada, nada, nada, no hacen nada”* (Ramón, 32).

En el marco de este sistema clasificatorio lo que se pone en relación son las disposiciones sexuales de los jóvenes, en clave de distanciamiento sexual (“frío”), con su origen social (“rumano”), es decir, se interpretan en clave de oposiciones binarias entre lo frío y lo caliente las relaciones sociales de fuerza que dividen sexualmente este campo de intercambios clientelares, como se aprecia de una forma esclarecedora en este breve extracto de Felipe sobre los jóvenes “del Este”: *“en la cama son una cosa muy sencillita, no tienen nada del otro mundo... no son cariñosos, son fríos... los del Este suelen ser bastante fríos en la cama”* (Felipe, 35). Desde la perspectiva de unos sujetos claramente determinados por sus disposiciones heteronormativas, como los jóvenes rumanos y búlgaros, este distanciamiento sexual no busca más que neutralizar la implicación del sujeto en la circulación de esas prestaciones sexuales, buscando una forma sexualmente habitable para una experiencia homoerótica que entra en contradicción con las determinaciones de sus *habitus* heteronormativos. Por tanto, ese conjunto de disposiciones sexuales que ponen en acción en sus interacciones con los usuarios, como “tumbarse”, “ser frío” o “no hacer nada”, puede verse como una más de las *resistencias corporales* que interponen en el curso de esa relación de fuerza, cuerpo a cuerpo, que establecen con el “cliente”. Por el contrario, a menudo las representaciones de los usuarios sobre la *sexualidad caliente* de los trabajadores sexuales aparecen referidas en unos términos en los que esa relación de complicidad sexual se atribuye significativamente a una mayor profesionalización de sus disposiciones, como apunta Felipe en este relato a propósito de brasileños y colombianos: *“el brasileño es el más completo... el más profesional... bueno, podríamos poner alguno más, los colombianos... es cariñoso y profesional, educado... pero el brasileño es el más completo, el que mejor fama tiene en la cama... están bien valorados [...] entonces como hacen de todo, porque el brasileño es bastante completo en la cama, quizá los que mejor fama tienen... es todo un poco, tienen un cuerpo cuidado, están bien dotados y son bastante cariñosos... hacen bien su trabajo... y no paran de llegar, creo que están viniendo muchísimos... además la mayoría ya vienen prostitutas de su país, o sea que no se están formando aquí, sino que ya vienen de allí... allí debe ser que se da bastante eso”* (Felipe, 35). De esta forma, al remitir a un orden de diferencias sensibles entre lo frío y lo caliente el conjunto de las asimetrías sociales y sexuales que los divide en grupos más o menos antagónicos, los actores traducen al lenguaje de estas relaciones de género, y específicamente de las relaciones de fuerza generizadas entre sus estilos de masculinidad, la experiencia de ese mayor o menor distanciamiento sexual que es directamente proporcional a la mayor o menor distancia social que media sus relaciones de intercambio.

Si las prestaciones sexuales tienen en esta economía un carácter agonal, ello es debido tanto a la ruptura de la razón de equivalencia entre los capitales corporales de los actores como a sus posiciones sexuales y a sus disposiciones de clase socialmente distanciadas. Al actuar justamente como divisiones que multiplican la distancia social entre los actores, las determinaciones de la posición social por razón de capital corporal se inscriben en un campo de prácticas y representaciones que tienden a restringir sus complicidades sexuales. Y ello de acuerdo al grado de polarización de las asimetrías que dividen en grupos antagónicos a los actores: relaciones etarias entre generaciones separadas (“los más jóvenes”/“lo más viejos”) se sobredeterminan en las relaciones generizadas entre estilos de masculinidad (“heteros”/“gays”), configurando un núcleo de comparaciones odiosas, por usar la conocida expresión de Veblen⁷⁵, que expresa los grados de distanciamiento sexual que confiere ese carácter agonal a sus intercambios. Dicho en otras palabras, al actuar el capital corporal como un dispositivo generador de fuerzas y sentidos diferenciadores e, incluso oponentes, el establecimiento artificial de las equivalencias por la medicación de la moneda da lugar a una lógica de intercambios agonales que expresa a nivel de los antagonismos sexuales (“hetero”/“gay”, “mayor”/“joven”) la confrontación de los actores por sus diferencias y, en ocasiones, por sus oposiciones sociales –sus sociedades de origen, sus referentes culturales, de clase, sus estilos de vida sexual, etcétera.

La monetarización de estas prestaciones sexuales, es decir, la necesidad de hacer circular cierta cantidad de moneda para establecer artificialmente relaciones proporcionales entre capitales corporales, da lugar a un campo de interacciones que tiende a restringir la vinculación sexual en los intercambios. Al vivirse esa misma distancia social que los separa como diversas formas de distanciamiento sexual, los intercambios en estos mercados sexuales dinerarios tienden así a generar una forma de vinculación difusa en la que los actores, *nolens volens*, lo quieran o no, se ven sujetos por la fuerza de las circunstancias a intercambiar entre sí valores equivalentes de capitales disímiles. Al configurar un campo de posiciones y disposiciones sexuales asimétricas, la relación de intercambio sexual se configura característicamente en esta economía monetarizada *como si* se tratase de una relación sexual de fuerza. De esta forma se constituye por la fuerza de las circunstancias, y particularmente de las circunstancias de supervivencia tanto económica como sexual, un mercado en el que las prestaciones sexuales circulan siguiendo una *reciprocidad negativa*, según la terminología de Sahlins⁷⁶, entre agentes sexuales que, al ocupar posiciones diferentes e incluso antagónicas, establecen relaciones agonales en sus intercambios de prestaciones sexuales por moneda o especies.

⁷⁵ Véase Veblen (2004).

⁷⁶ Véase Sahlins (1997).

En unas célebres páginas de Simmel consagradas a los efectos del dinero en la vida moderna, las interacciones mediadas por la moneda se nos presentan como un tipo de relaciones liberadas de obligaciones sociales en las que, al reducirse el grado de implicación personal de los actores que intervienen en ellas, cada actor orienta sus prácticas según el sentido de fines perseguidos individualmente. Quizá de una forma desencantada, pero a la vez muy poéticamente, para Simmel el efecto definitivo del dinero en estas interacciones es su capacidad para “medir todas las cosas con objetividad despiadada”⁷⁷. Esa misma filosofía del dinero es la que se desprende de las experiencias de estos sujetos en los mercados sexuales con moneda, como se aprecia en la siguiente descripción de José María sobre sus encuentros en estos espacios de sociabilidad sexual: *“el trato es mínimo... porque tú vas allí buscando sexo, y no tienes una relación personal con ninguno... Llegas, ‘Tanto-tanto y ya está’... todo es muy frío... muy, muy... es un poco cruel ¿no?, pero bueno, es una cosa que es así y ya está... no tiene ese punto... no, no trasciende más allá, ¿comprendes? [...] se lo montan de sexo contigo, les pagas y ‘Adiós, adiós’, ta-ta, y ya está”* (José María, 64). El efecto dinero en tanto mediador de estas transacciones es la consecuencia y a la vez está en el origen de un vínculo sexual que se vive distanciadamente, sin obligaciones ni implicaciones personales (“todo es muy frío”, “un poco cruel”). En la medida en que se neutralizan las reciprocidades, los intereses egoístas que persigue cada agente se orientan por estrategias de relación sexual fuertemente individualistas que, en consecuencia, tienden a restringir el alcance de sus vinculaciones: *“algunos sí, otros no... bueno, a mí me importa un pito que se corran o que no se corran, yo voy a correrme yo, y ya está”* (José María, 64). El dinero se presenta como el signo mediador y abstracto de un poder impersonal que circula paralelamente a estas prestaciones sexuales, articulando unos encuentros que se circunscriben expresamente a esa esfera pública (no íntima) de las relaciones comerciales: *“[E.- Con los chicos dices que poca relación] ninguna, ninguna... esto es aquí te pillo aquí te mato y mañana no te conozco [E.- ¿No os saludáis al día siguiente?] nada... el objeto de pagar, te decía antes, que tiene sus ventajas, ¿no?... pues una de sus ventajas es esa, que una vez que has acabado, tanto si te ha gustado como si no te ha gustado, si al otro día no lo quieres conocer pues no lo conoces, porque has pagado el servicio y ya está”* (Luciano, 70). Se observa de qué modo la moneda neutraliza esa vinculación de los sujetos circunscribiéndola a la relación comercial, mediando unas relaciones instrumentalizadas que son el correlato de esa acción conjunta de los antagonismos sexuales. Este distanciamiento relacional se plasma en un modo de representación de la alteridad sexual en términos impersonales, como cuando Luciano afirma *“yo no pregunto ni el nombre”* en una suerte de epítome del desconocimiento del otro.

De una forma muy característica en estos mercados sexuales, las representaciones sobre la alteridad sexual y las formas de relación con ella no pueden entenderse sin considerar ese antagonismo que subyace a sus distintas motivaciones. Por ejemplo, en el siguiente relato de Emilio se observa el modo en que sus inversiones dinerarias en la “sauna” están orientadas hacia una maximización de las gratificaciones sexuales (“hacérselo

⁷⁷ Véase Simmel (1998: 225, 227).

fácil”, “gozar”), incluso al precio de una instrumentalización del otro en clave sexual (“un objeto más”): *“digo, ‘Bueno pues hoy me lo voy a hacer fácil’, y me voy a una sauna... encuentro a un chico que me gusta, elijo el que me gusta, y gozo con él, lo veo como un objeto más, o sea, es como el que... yo voy, me gusta la persona que he elegido, vamos a la cabina, le digo lo que me gusta hacer, procuro elegir siempre la persona que me atrae físicamente, lo gozo y para mí no tiene más, más... problema de significado [...] para mí es una forma de gozar, de gozar con una persona que me gusta, generalmente los chicos que van a la sauna son guapos, son musculosos, están bien formados, y ellos saben lo que a mí me gusta, y te complacen, sin problemas”* (Emilio, 53). Por otra parte, desde la perspectiva de los trabajadores sexuales el “cliente” se representa como el portador de la moneda, a menudo presentado como un sujeto hasta cierto punto despersonalizado o, mejor, intercambiable con quien se entabla una relación provisional de intercambio sobre la base del interés económico, y menos de la complicidad sexual, como evoca elocuentemente Ramón acerca de sus relaciones en la “sauna”: *“pues Edén a día de hoy es... tú entras, y eres un billete de 30 euros andando por allí”* (Ramón, 32). O como en esta referencia de Norberto: *“por ejemplo yo les digo ‘Bueno, vas a estar conmigo pero yo soy activo, a mí por detrás nada’, y ellos ya saben... les interesa el dinero”* (Norberto, 43).

Si por una parte la monetarización de las relaciones de intercambio otorga al usuario la posibilidad de exigir una contraprestación, lo cual supone para él una cierta posición ventajosa en tanto el dinero compromete sexualmente al otro, del lado de los trabajadores sexuales la moneda aparece como la condición de posibilidad del intercambio sexual mismo: *“siempre tiene que haber dinero de por medio en la Puerta del Sol... para que yo me vaya con un hombre”* (Edgar, 26). Este carácter imperativo que Edgar otorga a la mediación de la moneda como condición de la circulación de las prestaciones sexuales se deja sentir, desde la perspectiva de un usuario como Valentín, en ese efecto del dinero como neutralizador del vínculo en clave de distanciamiento sexual: *“si te están cobrando... por mucho que jueguen a ser amigos tuyos o que eres algo especial, pero al final siempre está el dinero, no te lo perdonan nunca... aunque lo disfracen de otra forma”* (Valentín, 51). Esta monetarización de las prestaciones sexuales se justifica con naturalidad en el marco de una economía sexual donde se vuelve concebible la mercantilización del “cuerpo”, y particularmente de ciertos usos del cuerpo como la “prostitución”, de forma coherente con el *ethos capitalista* de la sociedad más amplia en la que se inscribe: *“me parece bien, cada uno vende... otros venden su voz porque saben cantar, otros venden su cuerpo y son modelos, o sea, en una sociedad capitalista... pues es así... esto es una selva, entonces tienen que buscar la forma de comer, a mí no me parece mal la prostitución, siempre que sea consentida, que no sea obligada”* (Valentín, 51). Aun siendo preciso mistificar los antagonismos que articulan las prestaciones sexuales en estos mercados (“disfrazar”), haciendo pasar por desinterés (*amor*) o por puro interés sexual (*morbo*) los intereses económica o sexualmente divergentes de los sujetos, difícilmente pueden disimularse las asimetrías de unos intercambios donde la búsqueda del sustento sexual y la necesidad de subsistencia material se concilian menos por la voluntad de los actores que por la fuerza

de las circunstancias, como concluye sentenciosamente Valentín cuando afirma que *“lo hacen para comer, no porque yo les guste”* (Valentín, 51).

Al constituir un sistema de intercambios en el que la circulación de moneda exige las prestaciones sexuales de la obligación de un conocimiento y reconocimiento mutuo, las formas de vinculación sexual de los sujetos al interior de estos mercados contrastan enormemente con esas experiencias totalizadoras que envuelven característicamente la circulación de los dones sexuales (“amor”), como observamos en este relato de Valentín acerca de sus expectativas respecto a los encuentros con jóvenes en la Puerta del Sol: *“sexo... [E.- Solamente] sí... yo creo que el amor ya... tiene su época y su etapa, y entonces el tipo de gente que me gusta, pues tiene que ser algún loco que le guste un señor de cincuenta años [...] no hay que buscar ya el amor, porque yo conozco a mucha gente de mi edad que precisamente por buscar el amor acaba... están fatal, una búsqueda constante sin encontrarlo, y eso cansa al más pintado”* (Valentín, 51). Esta suerte de frustración a la que apunta Valentín se explica desde unas inversiones sexuales orientadas hacia las economías de dones (sexo por amor) en mercados que funcionan justamente por principios sexuales diferentes (sexo por dinero). Por otro lado, cuando Edgar afirma respecto a las relaciones con sus “clientes” que *“alguno me ha gustado, sí, pero enamorado no”* (Edgar, 26), define implícitamente unos límites que si bien resultan difusos en su práctica sexual constituyen en el marco de sus representaciones un ámbito de vinculaciones bien diferenciado respecto a las economías de dones sexuales (“enamorado”). En este mismo sentido Alex expone las ambigüedades que rodean un espacio relacional donde las reciprocidades parecen neutralizarse (“no es real”) por efecto de esos antagonismos entre intereses opuestos y posiciones asimétricas que se sobredeterminan por la intencionalidad egoísta que imprimen los actores a sus inversiones en estos intercambios: *“con un chapero que no tienes ningún vínculo más que... sí se crean vínculos, lo que tú me preguntabas antes, ‘¿Te enamoras?’... te puedes enamorar, aunque tú sepas que no es real... porque ya el tío de entrada te está diciendo que es heterosexual, que tiene una mujer en Rumanía, que tiene un niño... pero sí, yo he estado con un chaval en mi casa unos días... ¿circunstancias?, pues vale, que a mí me favorecían y a él también”* (Alex, 37). Como se aprecia en su relato, la clave de estos intercambios parece residir en unos acuerdos circunstanciales que se traban desde las interdependencias que generan intereses divergentes pero complementarios (*“a mí me favorecían y a él también”*).

Por otra parte, estos mercados dinerarios se representan en contraposición a las economías de trueques sexuales, como se aprecia en esta visión hasta cierto punto idealizada de Samuel sobre sus encuentros con “gays de tu misma condición” en comparación a la relación sexualmente distanciada con “prostitutos”: *“hay que tener una cosa muy clara, clarísima... un acto sexual con una persona de tu misma condición, donde hay atracción física, el sexo está garantizado al 100%, y el pasártelo bien está garantizado al 100%... con un prostituto eso no ocurre, unas veces sale alguno excelente y otras veces hay malos momentos [...] en general no es gratificante... para nada [...] en el fondo ellos nos utilizan a nosotros y nosotros les utilizamos a ellos, desgraciadamente es un poco así”* (Samuel, 56). Como corolario a su relato, se observa de qué modo la

construcción de estas relaciones de intercambio adquiere característicamente en esta economía dineraria el sentido de una *reciprocidad negativa*, generadora ella misma de incertidumbre sexual en torno al intercambio, que Samuel refiere en los siguientes términos: *“es una situación donde ellos a lo mejor te pueden engañar o tú les puedes engañar a ellos, entonces es mucho mejor no preguntar... si sale bien... pues sale bien y si sale mal, sale mal”* (Samuel, 56). Estos intercambios se entienden mejor en el marco de un campo de fuerzas sociales, y particularmente intergeneracionales, donde las situaciones extremas de explotación de las generaciones jóvenes por parte de las generaciones de más edad no se comprenderían sin el efecto de imposición del *dinero* a través del cual se vehiculan, en el extremo, auténticas relaciones de abuso sexual: *“corromper a un chaval que no tiene apetencias sexuales con un hombre forzándole a tenerlas... de una manera o la otra, no sólo es forzarle por la fuerza, forzarle por dinero también es forzar, tratar de comprar a una persona... que claro, a un chaval que no tiene un duro le hablas de dinero y no veas”* (Luciano, 70). Esas mismas relaciones de fuerza que se articulan a través de la monetarización de la relación de intercambio otorgan, desde la perspectiva de Luciano, la posibilidad inviable de otro modo de elegir y no ser elegido: *“con la gente que encuentro en la calle el que chupa es el otro porque el que paga soy yo... y a alguno le he dicho, ‘Mídete bien, porque como tú te corras el que paga eres tú’, porque yo voy a que me den placer a mí, no a dárselo a otro... sin embargo, hay otras personas que no se van con un chaval si no se corre, o no se les pone dura, a mí me da igual, al contrario, aquí el que paga es el que tiene derecho a exigir lo que quiere”* (Luciano, 70).

Siendo que las prestaciones sexuales que circulan en estas economías dinerarias se inscriben en un campo de fuerzas sociales entre agentes diferentes y diferenciados, se configura en consecuencia un circuito de intercambios agoniales que vuelve problemática la naturaleza del vínculo que los articula. Particularmente, en tanto objeto en juego de estos mercados, la conformación del vínculo sexual se debate en una tensión relacional entre los intereses divergentes que se articulan en su seno. Ello es debido a esa incertidumbre relacional que envuelve característicamente estas prestaciones clientelares, haciendo necesaria la mistificación de los antagonismos que median las relaciones de intercambio para poder obtener los rendimientos (sexuales y/o económicos) esperados de estas transacciones. La clave para comprender esta doble formación de vínculos a la vez sexuales y económicos parece residir en esa voluntad de presentar y, sobre todo, de representar eufemísticamente estas relaciones sexualmente clientelares como una sexualidad sin comercio aparente. En definitiva, la tensión constitutiva de estos intercambios pasa justamente por el manejo de esos equilibrios volubles entre los intereses sexuales y las intencionalidades comerciales, y particularmente por el manejo de unas expectativas contrapuestas donde, del lado de los usuarios, se dan unas inversiones económicas que esperan ser sexualmente rentables, en tanto los jóvenes hacen valer sus capitales corporales orientados por estímulos primordialmente económicos.

Una forma de aproximarse a la problematización característica de la formación de los vínculos sexuales en el seno de estos mercados dinerarios son los relatos sobre las maneras apropiadas de relacionarse en unos encuentros que, apremiándolos a disimular los antagonismos, instituyan alguna forma de complicidad sexual (“ser completo”) que garantice a la vez los rendimientos económicos y las gratificaciones sexuales esperadas diferencialmente por los actores: *“el chaperero que sea un poco inteligente, que tenga la cabeza un poco sentada, sabe que tiene que ser lo más completo posible para que el cliente vuelva con él, o dos veces, o tres, o cinco, u ocho o quince... si un chaperero sexualmente es muy pobre, evidentemente claro, el supuesto pagador no va a volver nada más que una vez”* (Samuel, 56). Como se aprecia en el discurso de Samuel, esta contraposición entre “completo” y “sexualmente pobre” es una forma de significar la relación de complicidad sexual a menudo asociándola a unos sentidos de profesionalidad que sirven como criterio de selección de los trabajadores sexuales, por ejemplo, los de la “sauna” frente a los de la “calle”, como en el siguiente relato de José María: *“esos que están en la sauna si no funcionan no hacen nada, no encuentran a un cliente... los chicos que van a la sauna, normalmente... primeramente, son chicos que están bien dotados... segundo, son chicos que tienen que funcionar... porque si no van una vez, pero al final no se comen una rosca, porque si no funcionan allí se corre la voz, no van más en la vida... tiene que tener una pequeña atracción... tiene que tener un poco de química contigo... entonces, normalmente tienen que ser chicos que vayan a eso y sean un poco... digamos, profesionales”* (José María, 64). En la medida en que se alcanza esa relación de complicidad sexual (“funcionar”, “química”, “atracción”) se neutraliza el efecto de los antagonismos que median estas relaciones clientelares (“no funcionar”). Metáforas con las que se piensa, se siente y se actúa esta complicidad sexual en el ámbito de estos intercambios, como “completo”, “funcionar”, “atracción” o “química”, expresan en sus múltiples formas las condiciones que hacen posible que un encuentro satisfaga las expectativas de haber invertido exitosamente el capital económico, pero también un conjunto de disposiciones sexuales que representan para el “chico” un activo en estos mercados con moneda: *“si follas bien, a mí me conocen todos... que follo bien, por eso tengo muchos clientes”* (Ricard, 24).

Frente a las indeterminaciones sexuales que suelen rodear estas transacciones, los sujetos tienden a generar sus propios espacios de habitabilidad en estas escenas. Por ejemplo, cuando Cristóbal idealiza en *clave romántica* unos encuentros con los “chaperos de Sol” que se resisten a encajar precisamente en ese cifrado, al referirse a ellos como situaciones que *“requieren mucha más interpretación, más cosas [...] y hay que ponerle esa... fantasía y... y ese romanticismo, que no tienen”*, no hace más que enfatizar la necesidad sentida de consagrarse a un trabajo de mistificación de ese antagonismo sexual característico de las escenas en las que se ve abocado a relacionarse sexualmente, donde *“la película te la montas tú”* (Cristóbal, 49). O cuando Valentín refiere esa relación de habitabilidad sexual que se deriva de unos encuentros donde *“manda el chulo, soy así, aun encima que pago, jlo que él quiera! (risa)... pues lo mismo puedo ser activo que ser pasivo... por donde vaya él, para no forzar la situación... prefiero hacer lo que él quiera, porque sé que está más cómodo, entonces al estar él más cómodo pues estoy yo también más a gusto, si yo noto una situación que no es... pues no me... a*

mí por lo menos no me gusta forzar” (Valentín, 51). Entre la complicidad y la dramatización de esa complicidad en un marco de encuentros agonales cabe interpretar las estrategias de los trabajadores sexuales para hacer habitables estas relaciones sexualmente forzadas, como Andrei cuando ve una “película erótica” o Hristo cuando afirma que “yo no veo, yo cierro los ojos y pienso que es una chica... yo pienso en follar a una mujer, y follo a un hombre” (Hristo, 20).

II. Las fórmulas de *regateo* y la fijación del *precio del sexo*

Al establecer artificialmente equivalencias entre capitales desiguales, y puesto que moviliza unas intencionalidades egoístas en las transacciones, la monetarización de las prestaciones sexuales envuelve característicamente los intercambios en una lógica de *regateos* entre la cantidad de moneda y la determinación de su contraprestación sexualmente equivalente. En pocas palabras: la determinación del *precio del sexo* exige dirimir esas divergencias entre la intencionalidad económica del “chapero” y la expectativa sexual del “cliente”. Este regateo es expresivo a su vez de ese carácter agonal que articula un sistema de intercambios determinado por la distancia social y el distanciamiento sexual de sus actores. De este modo, la fijación del precio del sexo supone la resolución práctica de unos intercambios movidos por intereses contrapuestos que, en la medida en que cada actor prevé maximizar sus inversiones en estos mercados, no permiten fijar de antemano un precio llamado a ser negociado y, por tanto, a ser impreciso. Ello encarece enormemente la obtención de información, los procesos de negociación y de ejecución de estos intercambios elevando así lo que podríamos designar como “costes de transacción” en los mercados sexuales con moneda⁷⁸, que es la expresión económica de este *regateo* en las situaciones de encuentro sexual.

La sociabilidad que rodea estos intercambios se articula en el núcleo de una tensión característica entre las resistencias sexuales de los “chaperos” (“ser fríos”) y el pago con moneda de los “clientes”, dando ocasión a un *regateo* tanto económico como sexual donde uno espera rebajar la dación de moneda a cambio de la máxima complicidad sexual, mientras el otro restringe o amplía sus prestaciones sexuales de acuerdo a la cantidad de dinero puesta en circulación: *“las exigencias de cada persona son equis, tanto económicas como a la hora de pedir... y ellos pues mantienen con el cliente una serie de... tanteo, y unas veces sale bien y otras veces sale mal [E.- Un regateo...] sí... muy burda la palabra pero vamos normalmente es un poco así, claro [...] creo que cuanto más dinero haya por medio, más hacen... lógico, eso es como una empresa, exactamente igual... o sea, si a mí me dicen que trabaje 4 ó 5 horas extras de mi horario laboral... pues evidentemente me van a pagar más... pues a ellos les pasa un poco lo mismo, si el supuesto cliente les da cantidades un poco más altas de lo normal pues evidentemente*

⁷⁸ Véase Arrow (1969) y Dahlman (1979).

más dinero tienen y más trabajan” (Samuel, 56). No es poco significativo que Samuel recurra a la metáfora de las relaciones salariales, y particularmente del *trabajo a destajo*, para describir una actividad donde el beneficio es proporcional al trabajo, y donde el gasto da una medida de las prestaciones recibidas. De un modo singular en estos mercados con moneda el establecimiento del *precio del sexo* es el proceso que media unas interacciones que lo deben todo justamente a ese sistema de precios inestables que articula estos intercambios, y a la necesaria negociación gracias a la cual se avienen los intereses divergentes: *“es una transacción comercial, yo te alquilo mi cuerpo y yo quiero tanto dinero, sí pero yo no te puedo dar tanto, yo te voy a dar tanto, y ya está, por eso te digo que es a discutir, precio a discutir”* (Luciano, 70). En este ámbito de relaciones donde se deben conciliar intereses dispares resulta hasta cierto punto inevitable algún grado de incertidumbre en torno a las transacciones, revelador a su vez de la naturaleza agonista de unos intercambios que más que resueltos de antemano se van dirimiendo en el curso de la misma práctica de negociación: *“hay gente que ofrece 20, otros que ofrecen 30... otros 40, 50, depende... 50 es el máximo, y por lo menos son 30... [E.- ¿Y de qué depende?] pues nada, que unos piden una cosa y otros piden otra... tú por ejemplo les preguntas, te dicen 50, y ya, tú... ‘No, lo dejamos’, [y ellos] ‘No, no, ¿cuánto, cuánto, cuánto?’... ‘Pues 30, como máximo’... y otros pues 20, y otros... pues no sé... es que depende, tanto del ofertante como del que pide”* (José María, 64). Si por una parte resulta claro que esta determinación del precio del sexo tiene que ver con la fijación de la cantidad de moneda, por otra parte también se debe al acuerdo alcanzado sobre las prestaciones sexuales que constituyen la contraprestación equivalente de esa cantidad de moneda: *“depende de las personas, tú si conoces ya al chico ya sabes lo que hace, y hasta donde puedes llegar... luego, si vas con uno nuevo, pues él te dice, o tú le dices a él, ‘Mira, yo soy activo... el otro es pasivo... ¿tú qué haces?... ¿la chupas o no la chupas?... o, ¿te corres o no te corres?... o, ¿qué haces?... o, ¿besas o no besas?... y él pues te va diciendo... ‘Ah, no, no, yo no’... entonces, si te interesa pues...”* (José María, 64).

Desde la perspectiva de los trabajadores sexuales la determinación del precio del sexo, es decir, la fijación de la contraprestación sexual equivalente a una cierta cantidad de moneda, se inscribe en unos esquemas de valoración que estratifican las prácticas sexuales y las relaciones corporales que ellas ponen en juego (ano-pene/boca-pene, “sexo anal”/“sexo oral”), como se aprecia en este diálogo vicario que Edgar sostiene con sus clientes en el marco de esta negociación: *“yo siempre les digo ‘Eso es lo que hay, 25 con penetración’, [y ellos] ‘¿Cuánto es lo que cobras?’, ‘25... y sexo oral 10 euros más, 35’... ‘¿Pero eso incluye besitos?’, ‘Sí, eso incluye todos los besitos’, les digo... 35, y nos vamos... si sólo quiere follar, que no le haga sexo oral, 25 euros”* (Edgar, 26). En torno a esta determinación del precio del sexo se interponen diversas *restricciones sexuales* que, movilizándolo todo un imaginario que simboliza las distintas partes corporales y su combinatoria sexual, hacen que estas interacciones sigan menos el curso espontáneo de los trueques y resulten más una dramatización escenificada a demanda del “cliente”, en una expresión asimismo de ese distanciamiento o delegación en el otro de todo el interés sexual del encuentro: *“a veces, con los que son activos, ellos solamente follar, y luego que les haga sexo oral... que les bese... a veces también hago de activo... si lo*

quiere, si no lo quiere no lo hago, pero me lo tiene que pedir, sino no lo hago... la persona que me diga qué quiere que le haga... a veces me dice 'Penétrame', lo penetro... que le bese, le beso... cuando es pasivo no le hago sexo oral... cuando es activo sí le hago sexo oral" (Edgar, 26). Desde una perspectiva mucho más profesionalizada que la de Edgar, para Christian el precio del sexo se inscribe en procesos de distinción que responden a esa búsqueda pretendida de exclusividad de sus servicios, modulándose diferencialmente en función de los distintos lugares de encuentro que frecuenta: *"en la sauna que pagan 30 ó 40 no me dejo penetrar... por 60 sí... y en casa cobro más... cobro 80, y en hoteles cobro 100, 120"* (Christian, 28).

Esta determinación del precio del sexo resulta tanto más perentoria en una economía movida por capitales desiguales e intereses divergentes, y hasta cierto punto egoístas, donde el sentido de las prácticas sexuales cobra a la vez la significación de la lucha cuerpo a cuerpo (las resistencias corporales) y del ofrecimiento mediado por la moneda. Desde la perspectiva de los trabajadores sexuales la búsqueda de espacios de habitabilidad sexual está muy ligada a esta determinación del precio del sexo, y por ende a unas disposiciones sexuales que se modulan diferencialmente en función de las distintas economías sexuales en las que ellos se implican. Por ejemplo, a partir de los relatos de Christian o Jaume se aprecia una contraposición muy marcada entre la sexualidad restringida de sus encuentros con "clientes" y la sexualidad ampliada en el contexto de sus relaciones de pareja ("novio"). De tal modo que estas relaciones clientelares admiten característicamente cierto grado de escenificación o puesta en escena, como cuando Christian afirma que *"con el cliente tú finges"* o *"con el cliente no te corres"*, lo cual se aleja de las representaciones asociadas a la "pareja", que es el terreno propio de la autenticidad y de la implicación total y duradera donde el "orgasmo" aparece como el donpreciado que se reserva para esos *intercambios totales*.

En su relato se aprecia de qué modo la deseabilidad sexual del usuario resulta necesaria para restituir una relación de complicidad clientelar que amplía ese repertorio de prácticas significadas en clave de "entrega", como cuando Christian se refiere a algunos "clientes muy atractivos" con quienes la práctica de "besar" expresa justamente esa complicidad o proximidad: *"aunque hay unos que no finges porque te atraen... con otros no [...] claro, te entregas más a unos que a otros, por lo menos hay unos que no les besas y a otros que sí"* (Christian, 28). En el caso hasta cierto punto extremo de los jóvenes rumanos, para quienes el distanciamiento con los valores homoeróticos se ostenta como una virtud sexual, no es infrecuente que esta sexualidad restringida ponga en acción unas *resistencias corporales* que se caracterizan por la oposición de un cuerpo *cerrado* al contacto cuerpo a cuerpo con el "cliente"; cuerpo cerrado en el doble sentido de impenetrable y sexualmente restringido, donde sólo ciertas partes corporales resultan sexualmente accesibles: *"me la chupan sólo... [E.- Nada más] nada... [E.- No te tocan] no... [E.- No te dan besos] no, no les dejo, ellos quieren... pero yo no... 'Eh, eh'... [me dicen] 'Bésame' [hace un gesto negativo con la cabeza] '¿Puedo tocarte?', 'No, tampoco'... desde aquí [el vientre] hasta abajo, pero para arriba no"* (Ricard, 24). Estas disposiciones corporales generan unas rupturas o discontinuidades en las relaciones sexuales que hacen a su vez relativamente habitables estos intercambios homoeróticos

para unos sujetos que se ven así confrontados con los valores de su heteronormatividad vernácula: "[con los clientes es] como las chicas... es igual, sólo que es hombre y no puedes besarle... esas tonterías" o "es como las putas, tú no puedes besarla, sólo follar" o "los follo, me la chupan y ya" (Ricard, 24).

Por otro lado, el pago en *especies* constituye, en el contexto de un sistema de precios inestables, una forma de contraprestación no monetaria de las prestaciones sexuales, aunque a veces funcione complementariamente a un estipendio dinerario: "[los clientes] contribuyen de otra forma... o invitando a cenas, porque hay muchas formas de chulerío, no solamente es el dinero [...] en copas, en invitarles a cenas, en comprarles ropa" (Valentín, 51). Dentro de este pago en especies se pueden incluir los gastos derivados del servicio sexual, como "pagar la pensión", la "entrada a la sauna", o "invitar a algo" en alguna cafetería de las inmediaciones, que constituye el espacio intermedio de negociación entre la "calle" como el lugar de sociabilidad, y la "pensión" o la "sauna" como el sitio del intercambio sexual: "[E.- ¿La entrada a la sauna quién la paga?] la paga el cliente... yo simplemente voy, y él lo paga todo, y me paga a mí... si tomamos algo... yo no pago nada" (Edgar, 26). Desde la perspectiva de los usuarios, el pago en especies no sólo es sustitutivo de cierta cantidad de moneda, sino que de alguna manera disimula justamente ese efecto de distanciamiento sexual que conlleva la monetarización de estas prestaciones: "yo la verdad es que si me voy con diez a lo mejor le pago a... no sé, a cuatro... a los demás los invito a cenar... hombre, pagar no nos gusta a nadie [...] cenamos, vemos una película, se quedan en casa" (Alex, 37). Al disimular de algún modo la presencia disruptiva de la circulación de moneda, el pago en especies contribuye a la creación y recreación de una relación de complicidad sexual que además incluye ciertos elementos ceremoniales de mutuo reconocimiento, como "tomarnos una cerveza", "contarnos la vida", "le invito a cenar" o "dormimos en casa" (Alex, 37).

Sin llegar a la inmediatez a la que tienden los intercambios de trueques sexuales, pero sin dilatarse tampoco en un cortejo ceremonial de dones, en estos mercados dinerarios la determinación del precio del sexo impone un *tempo* específico a la circulación de las prestaciones sexuales, estableciendo un lapso entre el momento de la selección sexual, ese tiempo de sociabilidad en los lugares de encuentro donde se dirimen las elecciones de los compañeros sexuales, y por otra parte los momentos propiciatorios del intercambio sexual, a menudo en una "pensión" de las inmediaciones o en la "cabina" más reservada de la "sauna". Espacios diferentes para la determinación del precio del sexo y para el sexo mismo que establecen así una temporalidad característica que contrasta con las urgencias de los trueques sexuales tanto como con los aplazamientos de los dones. En este sentido, la sociabilidad continuada de los actores en estos lugares de encuentro habilita a menudo un contexto de comunicación y socialización de *informaciones sexuales* sobre los actores y sus prácticas que, aun por sumarísimas que sean, dan lugar a cierto grado de conocimiento mutuo, y ello con efectos en esta determinación del precio del sexo: esto es tanto más así en la medida en que la circulación de esas informaciones no sólo media en muchas ocasiones la selección

de los compañeros sexuales y la deliberación del precio del sexo, sino que además ópera como un auténtico dispositivo de regulación de los intercambios sexuales en un campo de *competencia imperfecta*, caracterizado por el sentido restringido de los vínculos que articulan esa circulación de prestaciones clientelares.

A diferencia de otros espacios de encuentro donde las producciones lingüísticas resultan hasta cierto punto epifenómenos de la práctica sexual, como en las situaciones de “ligue”, en el contexto de estos mercados no es infrecuente la emergencia de una sociabilidad articulada alrededor del “cotilleo”, el “chisme” o la “rumorología”: *“en este mundillo desde el primer día ya... se sabe rápido todo, cuánto cobras, si eres bueno, si eres malo, si eres cariñoso, si estás dotado, si no estás dotado, si te dejas follar, si besas”* (Felipe, 35). En estos contextos los actores establecen relaciones de comunicación que hacen circular informaciones oficiosas que actúan como un dispositivo de regulación de la competencia sexual en estas economías dinerarias, como se desprende del relato de José María sobre los encuentros con jóvenes rumanos en la Puerta del Sol: *“en Sol existe toda una rumorología... ‘Ese está bien’, ‘Ese la tiene así... ese la tiene asá’, ‘Ese funciona... ese no funciona’, es así [...] todo el mundo se informa, unos de otros... ‘Este chico pues mira está bien’ [E.- ¿Entre los mayores?] sí, claro... la gente que viene y que va... ‘Este chico no vale para nada, no vayas con él que es perder el tiempo’... igual, si hay alguien que se porta mal o intenta robar algo, ese chico ya se puede marchar de Sol, porque entonces ya se acabó, lo hace una vez pero después no vuelve más, o sea, se corre el rumor inmediatamente”* (José María, 64). La circulación oficiosa de estas informaciones entre usuarios y trabajadores sexuales, la “rumorología” propiamente dicha, no sólo es un mecanismo de generación y distribución del *capital simbólico* de los actores, una suerte de “fama” o *reputación sexual* (“está bien”, la tiene grande”, “armario empotrado”, “reina”), sino que regula así mismo la competencia en los intercambios: *“en la sauna puede pasar que un señor conozca a otro de otro día y le pregunte alguna cosa sobre el chico... ‘¿Le conoces, has estado con él o sabes de alguien?’... sí, se pregunta mucho, cómo es, cómo la tiene [la polla]... ese tipo de preguntas, cuánto cobra [...] lo que más se comenta entre los chicos es cuánto paga... comentarios de esos... puede ser también ‘Ese, además, tiene droga’”* (Felipe, 35).

En tanto constituyen un dispositivo de regulación de estos intercambios, las informaciones que se recopilan y que se hacen circular entre los usuarios a partir de sus propias experiencias individuales en estos espacios representan, como en este comentario de Alex, un criterio fundamental en sus selecciones sexuales: *“además del 1 al 10 es un 12, me han dicho [sobre un rumano]... así es como funciona el circo, enseguida se corre la voz... qué sí hace, qué no hace... se corre la voz... ‘Este es un armario empotrado’, ‘Este es pasivo... es más reina que tú’, ¿me entiendes? [...] hay comentarios... sí, hay comentarios, yo trato de no tener relaciones más allá... en Sol, porque no me gusta el corito de... ‘A ver qué hay hoy’”* (Alex, 37). En consecuencia, las funciones de regulación de la competencia sexual a través del “rumor” se sobredeterminan en la lógica agonal de estos intercambios clientelares, como cuando Felipe sentencia: *“sí allí en Sol pasa mucho eso, se critica mucho... como no le haya ido*

bien al señor con el chico se lo cuenta a todos, 'No vayas con él'... intentan como hundirte... y te hunden, es así de cruel" (Felipe, 35).

La monetarización de estas prestaciones sexuales da lugar a un campo de interacciones que tiende a restringir sus vínculos clientelares, más deudores de la fuerza de las circunstancias que de la libre determinación de sus actores. Dando lugar a una forma de transacción que se vive como una especie de distanciamiento sexual, los mercados sexuales con moneda configuran espacios relacionales entre sujetos que, al ocupar posiciones asimétricas y disposiciones sexualmente antagónicas, orientan sus inversiones en estos mercados con intencionalidades diferentes, estableciendo entre ellos relaciones agonales en sus intercambios. Las diferentes modulaciones del vínculo sexual en las diversas economías que hemos descrito dan una idea de hasta qué punto la distribución desigual de los capitales corporales y económicos de los sujetos, tanto como las distintas maneras de hacerlos valer en el campo sexual del homoerotismo, configuran un campo de posiciones relativas que resulta determinante de los posicionamientos de estos actores en las diversas escenas sexuales, y por tanto de sus formas de participación en estos circuitos de prestaciones sexuales.

7. Las economías híbridas: derivaciones de los vínculos sexuales

Las diferentes versiones de las economías sexuales que hemos descrito hasta aquí, a saber, los trueques, los dones y los mercados dinerarios, representan los hitos de un sistema completo de intercambios sexuales que es vivido por los sujetos en sus prácticas cotidianas como un campo de vinculaciones sexuales y afectivas con límites más o menos difusos, a menudo experimentado de una forma más cercana a la improvisación sobre la marcha que al itinerario recorrido siguiendo un mapa sexual y sentimental claramente definido. Así pues, de las intersecciones y confluencias entre estas lógicas sexuales y afectivas surgen modalidades *híbridas* de intercambio que dan lugar muchas veces a formas de vinculación sexual no esclarecidas de antemano, cuando no traslapadas las unas en las otras. Sin lugar a dudas, estas combinatorias de las economías sexuales se comprenden mejor, desde la perspectiva de los actores, como estrategias o argucias orientadas a dar continuidad a ciertas relaciones que de otro modo se disolverían en la volatilidad de los mercados sexuales. Fórmulas habilitadas en las encrucijadas de este campo sexual del homoerotismo que tienden primordialmente a fidelizar unas afinidades sexuales que, sin llegar a cristalizar propiamente en una economía de dones, sí apuntan a ciertas formas de circularidad duradera de estas prestaciones en el seno de arreglos más o menos explicitados sobre la base de un conocimiento y reconocimiento mutuo. Ello es debido en buena medida a que los actores, para asegurar su sustento sexual y afectivo, se confrontan ordinariamente con un horizonte de incertidumbres sexuales que no puede desligarse de la competencia característica de estos mercados. En consecuencia, el mantenimiento más o menos duradero de relaciones y afiliaciones sexuales acota los márgenes de estas incertidumbres y supone, desde la perspectiva de los actores, una forma de asegurarse el sustento sexual en un marco de reciprocidades diádicas que salvaguardan su habitabilidad en el campo sexual del homoerotismo.

Las diversas formas de vinculación afectiva y sexual que los sujetos experimentan a lo largo de sus trayectorias sexuales son reveladoras de esa profusión de matices que caracteriza las gradaciones que estos vínculos adquieren en sus prácticas y contextos específicos, conformando un espectro sexual que colorea los intercambios en el marco de estas relaciones homoeróticas. Si bien los mercados de trueques sexuales y las economías de dones constituyen, en el imaginario sexual de los actores, los extremos de un *continuum* de vinculaciones sexuales y afectivas, en diferentes momentos de sus trayectorias sexuales estos extremos se presentan superpuestos, y estas superposiciones representan, por

otra parte, el corolario previsible de la coexistencia de estas economías en la escena sexual y del carácter creativo de los actores para producir espacios y relaciones de habitabilidad de sus deseos con “los materiales a la mano”, como el *bricoleur* levistraussiano⁷⁹. En este capítulo se describen y analizan las formas híbridas o mixtas que resultan del entrecruzamiento de las lógicas ordinarias de distintas economías para dar lugar a experiencias de afiliación sexual relativamente extraordinarias: desde los “amigos con derecho a roce” hasta el “amante” (I), y desde el “chapero fijo” o el “cliente habitual” (II) hasta la “retirada del chapero” (III). Estas fórmulas de vinculación sexual, al involucrar a los actores con grados variables de reciprocidad en sus prestaciones sexuales, constituyen con toda certeza las gradaciones intermedias entre las afinidades sexuales difusas propias de los mercados de trueques, los antagonismos de las relaciones comerciales en los mercados sexuales con moneda y la inserción en un régimen de prestaciones totales de las economías de dones. Con todo y su aparente profusión, es posible discernir y ordenar las lógicas que regulan estos vínculos sexuales en unas pocas categorías analíticas.

I. Los “amantes” y “amigos con derecho a roce”: entre el trueque y el don

A medio camino entre la mera complicidad sexual y la implicación total de una relación por “amor”, diversas alteridades y fórmulas de intercambio sexual constituyen escenarios intermedios que expresan una combinatoria de elementos traídos de las economías del trueque y del don sexual. Estas relaciones, al involucrar grados variables de reciprocidad, suponen otras tantas formas de fidelizar y dar continuidad a relaciones próximas a un puro intercambio de prestaciones sexuales, pero sobre el andamiaje de una complicidad mediada por grados más o menos decisivos de conocimiento y reconocimiento mutuo. Por ejemplo: en estas vinculaciones intersticiales entre el trueque y el don emergen sendas figuras ampliamente reconocidas, como el “amigo con derecho a roce” o el “amante”, que expresan las formas extremas de afiliación en un *continuum* que excede por un lado el mero trueque de prestaciones sexuales, pero sin llegar a constituir en puridad una verdadera economía del don, autogestionada y completamente centralizada. Si el primero aparece justamente como una alternativa a la competencia sexual que es propia de los mercados de trueques, el segundo se asocia a menudo a una “relación” vivida “al margen” de otra pareja más o menos consolidada, a veces como consecuencia de la misma “apertura de la pareja”. Si el “amigo con derecho a roce” representa una relación más cercana al trueque que al don, menos comprometida o más lúdica y a menudo basada en una

⁷⁹ Véase Lévi-Strauss (1997).

sociabilidad en torno al ligue y al ocio, el “amante” expresa un grado mayor de personalización y exclusividad de la relación que la aproxima a una lógica de dones sexuales, a veces hasta el punto de compartir la cotidianeidad, constituyendo una auténtica “relación paralela” a la pareja “oficial”, como en el caso de Álvaro.

En ambas se da una combinación de elementos pertenecientes a las economías del don y del trueque sexual, pero en proporciones cambiadas: si la proximidad a la economía del trueque imprime en la interacción con el “amigo con derecho a roce” unas claras restricciones al vínculo afectivo, es decir, a la amplitud del circuito de reciprocidades y a la naturaleza de las cosas intercambiadas –muchas veces explicitadas como parte de un acuerdo, en Alfonso o Luciano-, la tendencia a la implicación total en un sistema de intercambios totalizantes aproxima sin llegar a asimilar completamente las relaciones con el “amante” a formas semejantes a la economía del don, según las características ya expuestas, a saber: la generación de deuda u obligación sobre la base de una reciprocidad generalizada (“amor”) y la existencia de un dispositivo de regulación o control interno de esa reciprocidad (“celos”), pero con una menor rutinización del carisma sexual y, en consecuencia, con menos formas ritualizadas de renovación de la circularidad de los dones. Si entre los “amigos con derecho a roce” se rebaja la exigencia de exclusividad sexual propia del don, sabiéndose cada uno parte de un *pool* de amistades, las relaciones con el “amante” tienden a la generación de deuda u obligación mutua de acuerdo a una reciprocidad vinculante (“amor”), sujeta a formas de regulación o control de esa circulación de dones en su interior (“celos”).

Exento de deudas inconmensurables, pero también de las prerrogativas del “ligue”, el “amigo con derecho a roce” representa una forma de relación sexual a partir de un modo de vinculación en el que se da un cierto grado de reconocimiento mutuo en el seno de un circuito de intercambios sexuales duraderos (“gente conocida”), pero sin la exigencia de una implicación total (“sin otro compromiso”). En el siguiente relato, Alfonso describe de una forma sintética estos rasgos definidores de un tipo de relaciones que se van independizando respecto a la sociabilidad en diferentes escenas de las economías de trueques sexuales: *“después fui así conociendo como a más gente... lo que prefería era tener siempre gente más o menos conocida, no salir a ligar, eso no me gustó nunca a mí mucho... salir a ligar cada día con personas diferentes, no, eso no... tenía gente conocida... iba conociendo a gente, cada vez más, claro... hubo un momento que tenía varios contactos... que digamos eran pues amigos con derecho a roce... sin otro compromiso, porque cuando alguien sugería los enamoramientos... decía que no, que yo ya tenía pareja”* (Alfonso, 52). A menudo este tipo de relaciones se plantean como fórmulas de relacionamiento sexual alternativas a otras economías sexuales, como se aprecia en el relato de Alfonso respecto al trueque sexual (“no salir a ligar”), o en este apunte de Jaume en relación con las economías de los dones sexuales, cuando “no tienes pareja”: *“con algunos amigos míos, que eso me gusta muchísimo, para mí eso es muy importante, en momentos en los que no tienes pareja, pues tienes unos amigos y con esos amigos, vamos, por mucho que salgas con ellos... además creas que no, cada*

vez tienes más confianza, es más fácil hacer sexo con amigos, sí” (Jaume, 23). Sobre todo para quienes, como Jaume, resulta sexualmente fundamental la preexistencia de una relación de conocimiento y reconocimiento mutuo como condición de los intercambios sexuales, la idea de “confianza” expresa esa reproducción ampliada de las reciprocidades sexuales en el seno de una relación de “amistad” que se diferencia nítidamente de otras relaciones dentro de la comunidad anónima de pares con la que interactúa en los espacios de sociabilidad sexual del “ambiente”. Expresiva a su vez de grados variables de reciprocidad (“gente más o menos conocida” en Alfonso, “amigos” en Jaume), en el siguiente relato de Luciano aparece esta misma idea de “confianza”, en clave de “intimidad” o “hablar”, pero en un sentido mucho más instrumental (“sexo”) que se puede interpretar en el marco de unos vínculos mediados por la distancia intergeneracional con su compañero y, en consecuencia, muy condicionados por las desigualdades entre sus capitales corporales y sus estilos de vida sexual (“no tenemos nada en común”): *“tengo un amigo... íntimo, pero que él vive en su casa y yo en la mía, que no es chaperero, que es un tonto que le gusta los viejos y barrigudos [...] no tenemos nada en común... pues nada, sexo y... y alguna vez viene a casa, si tiene algún problema, hablamos [...] bueno, es una cosa... sexual... y amistad, sexual y amistad”* (Luciano, 70).

En ocasiones, más que un *pool* de compañeros sexuales como en Alfonso o Jaume, la fidelización de este tipo de relaciones da lugar a vínculos más estrechos y personalizados, ya sea de una forma más asimétrica como en la experiencia de Luciano, ya sea más horizontalmente como en la relación que Álvaro mantiene al margen de su “pareja” con un amigo al que él mismo califica de “amante”, donde estos intercambios sexuales se inscriben en una circulación ampliada de prestaciones cercana a una economía de los dones que excede el mero encuentro sexual, pero sin llegar a exigir una implicación total: *“nos vemos una vez al mes o así... a veces más seguido... por épocas... y nos lo pasamos muy bien, y algún día quedamos para tomar una copa y demás... a mí sí me gusta... o sea, que follas, pero también hablas [...] follas con cariño”* (Álvaro, 37). Estos modos de relacionamiento presuponen ciertos arreglos, a menudo fruto de una negociación más o menos explícita (“pactos”), a través de los cuales los sujetos arbitran estrategias de relación que tienden a restringir la extensión del vínculo, en ocasiones primando más la circulación de las prestaciones sexuales que la reproducción ampliada de dones: *“depende de los pactos que se hagan... yo qué sé, yo he tenido muchos amigos... como digo yo, amigos con derecho a roce... pues que quedamos de vez en cuando para follar y punto, y somos amigos... por supuesto no se nos ocurre enamorarnos, ni se nos ocurren historias de... y cuando alguien ha venido con esas historias, digo ‘No, perdona, yo por ahí no voy... yo te he dicho que tengo pareja y estoy felizmente emparejado’”* (Alfonso, 52). Circunscribiendo estos vínculos a encuentros episódicos los sujetos interponen unos límites más o menos porosos a esa circulación ampliada de dones sexuales, conservando de este modo cada actor el sentido de su individualidad y de su independencia sexual que es tan característico de estas fórmulas híbridas de intercambio: *“yo hubo un día que le dije, ‘Mira, no acapares tanto de mi tiempo porque yo soy libre, nací libre y no me ato... así que si veo que acaparas mucho de mi tiempo, es probable que no nos veamos más’... yo ya es que... mira, nunca mejor dicho el refrán aquel que dice gato escaldado del agua fría huye, ¿no?... pues eso es lo*

que me pasa a mí, no quiero meterme en... y a mis setenta años, si ya no me quiero ni yo” (Luciano, 70).

II. Los “chaperos” y los “clientes fijos”: entre la moneda y el trueque

En el ámbito de los mercados con moneda existen igualmente fórmulas híbridas de vinculación sexual y afectiva que tienen la virtualidad de dar continuidad a unas afinidades recíprocas más amplias entre los actores. Particularmente, en el seno de estos mercados dinerarios se dan ciertas formas de vinculación que representan otras tantas maneras de fidelizar, al menos parcial y provisionalmente, estas relaciones clientelares. Por ejemplo, es el caso de los “clientes fijos” o, a la inversa, de los “chaperos fijos”, que constituyen las versiones híbridas de una economía sexual dineraria en la que se da una forma de complicidad sexual próxima a una economía del trueque, pero sin llegar a verse exenta de la necesaria circulación de la moneda. Vividas *de facto* como una ampliación de ese vínculo comercial, en estas relaciones derivadas de los mercados con moneda se involucran grados variables de complicidad sexual como resultado de una intimidad compartida que, por más precaria o coyuntural que sea, logra parcialmente mistificar ese antagonismo sexual que introduce la moneda como condición de la relación de intercambio, constituyendo un vínculo sexualmente extraordinario que se percibe en términos menos artificiales y artificiosos. Si para el trabajador sexual los “clientes fijos” representan hasta cierto punto una fuente regular de ingresos relativamente asegurada dentro de una relación de “amistad” o camaradería difusa en la que es concebible “pasarlo bien”, para los usuarios el “chapero fijo” representa justamente la posibilidad de relacionarse en un clima de complicidad sexual (“morbo”) en el cual se disimulan los efectos divisivos de la circulación de la moneda, tan a menudo contemplada como potencialmente neutralizadora del vínculo en el ámbito de estos intercambios.

Tanto los clientes como los chaperos “fijos” constituyen unas alteridades sexuales que se vinculan dentro de este ámbito de intercambios a medio camino entre una mera relación clientelar y una economía de prestaciones sexuales similar al trueque. Desde la perspectiva de los trabajadores sexuales la generación de relaciones sexualmente habitables en estos ámbitos de sociabilidad aparece fuertemente condicionada, como en el siguiente relato de Felipe, por el establecimiento de una forma de vinculación sexual con el “cliente” a través de la cual se logra eficazmente superar los antagonismos característicos de estos mercados dinerarios, articulada justamente a partir de las afinidades o complicidades sexuales (“química”) que emergen en este contexto relacional: *“al 90% de mis clientes los conservaba... los hacía míos, fijos... porque es mucho más agradable... en todos los sentidos... o sea, con un señor extraño te puede pasar que no te excites, o que salga mal... y cuando te haces un cliente fijo es porque te*

ha ido bien una vez... yo hasta 12 años he estado, bueno, hasta hace poco... he tenido uno y no me importaba, porque es que esto era una cosa ya... él me tocaba y bueno, como si fuera una pareja, una química" (Felipe, 35). Estas estrategias que despliega Felipe de cara a fidelizar sus relaciones comerciales se articulan fundamentalmente a partir de una inversión pretendida de los antagonismos sexuales gracias a la cual, si bien sobredeterminado por la monetarización del intercambio, inscribe ese comercio sexual en el marco de unas complicidades que afianzan la circularidad duradera de estas prestaciones recíprocas, aunque sin que ello anule la imperiosa circulación de la moneda: *"la relación con los clientes... la mía era armónica [...] yo trabajaba sobre todo la comunicación, los hacía amigos míos, nos hacíamos amigos el cliente y yo... y entonces, era todo mucho más fácil... nos podíamos tirar hablando una hora, tres cuartos de hora o lo que fuera hasta que yo ya atacaba porque claro no te podías tirar ahí toda la noche, por 30 euros no te ibas a tirar toda la noche con el señor, entonces había que... pero a mí no me importaba [...] y quizá hice bien porque los hacía clientes fijos a casi todos, funcioné más de eso"* (Felipe, 35). La generación de estas afinidades ("amigos") en el seno de sus relaciones clientelares se comprende como una forma estratégica de relacionarse en un mercado atravesado característicamente por los antagonismos entre sus actores, donde justamente por ello se vuelve más acuciante la búsqueda de estas relaciones sexualmente habitables ("relación armónica").

Incluso desde posicionamientos sexuales bien distintos, como en Ricard, estas relaciones clientelares que se van forjando en los encuentros reiterados con un "cliente fijo" modulan el vínculo comercial difuminando la acción de unas asimetrías potencialmente disgregadoras, dando ocasión así a un circuito de intercambios en el que los actores se implican de una manera que en este contexto resulta excepcional: *"¿con José María?... me fui muchas veces... ya no me acuerdo, muchas veces, casi 30 veces"* (Ricard, 24). Al personalizarse la relación (se refiere a él por su nombre propio, "José María"), se personaliza o encarna una figura ordinariamente intercambiable, como es la del "cliente". Lo destacable sin embargo son esas modulaciones de las disposiciones sexuales y de los esquemas corporales que definen por así decirlo un repertorio de prácticas sexuales que no puede entenderse fuera de esa relación específica de complicidad sexual, como cuando Ricard afirma que *"me toca las tetas, eso se lo dejo hacer a él"* (Ricard, 24). Por otro lado, en unos mercados donde los valores sexuales son volátiles y los encuentros provisionales, la posibilidad de contar con "clientes fijos" representa una forma de garantizarse la provisión relativamente estables de ingresos, a veces generando un comercio privado alternativo a los circuitos públicos de estos mercados, como en el caso de Edgar: *"tengo clientes fijos... tengo algo de... seis clientes, que me llaman... a las dos semanas, cada dos semanas me llaman... 'Oye, te espero en tal sitio, te espero ahí a tal hora y nos vamos por ahí'... es fijo que cada dos semanas que me llame un cliente, siempre me llaman... a veces ya por eso no trato de ir a la Puerta del Sol porque ya sé que me van llamar"* (Edgar, 26). Esta forma de afianzar y dar continuidad a los vínculos clientelares supone por otro lado la generación de un ámbito de sociabilidad que se presta a la circulación de bienes suplementarios, en forma de apoyo mutuo, a través de los cuales se confiere un aire ceremonial a esas relaciones: *"con los clientes sí, me llaman a veces 'Cómo estás... consigues trabajo, no consigues*

trabajo’... les comento a veces un poco de mi vida... ‘Tengo este problema’, y me aconsejan... pero nunca les cuento que soy seropositivo” (Edgar, 26). Aun interponiendo restricciones evidentes a la extensión de estos vínculos, como en el caso de Edgar respecto a la comunicación de su “seropositividad”, las relaciones con los “clientes fijos” resultan desde su perspectiva, como para Christian o Jaume, formas asumibles de participación en estos mercados dinerarios, representando figuras que introducen un principio de orden en un tipo de relaciones sexuales dinerarias que se perciben hasta cierto punto como degradantes (“sexo por dinero”).

La historia de Emilio, un español que frisa la cincuentena, con Dani, un joven rumano de veintiséis años, nos ofrece desde la perspectiva de los usuarios una visión de estas relaciones clientelares con los “chaperos fijos”. Veámoslo en detalle. Emilio conoció a Dani hace “pocos meses” en un bar de las inmediaciones de la Puerta del Sol que él mismo califica discreta y un tanto eufemísticamente “de ambiente”. En un momento de la entrevista etnográfica se refiere a su “relación” con Dani en los siguientes términos: *“tengo ahora una relación estable con un chico... bueno, estable no se puede decir porque es un chulo, pero como me va, me gusta... pues nos vemos dos o tres veces a la semana, o a lo mejor cuatro veces al mes, y... y follamos y me lo paso divino con él”* (Emilio, 53). La descripción que hace de Dani es reveladora de ese interés sexual que anima las inversiones económicas de Emilio en estos mercados, inversiones (“dinero”) que se ven correspondidas precisamente en la medida en que accede a esos bienes sexuales que Dani encarna como parte de su capital corporal: *“Dani tiene veintiséis años... es muy guapo, tipo alto, atlético, muy guapo, y para mi gran sorpresa, a pesar de que es rumano es muy completo en la cama [...] tiene un cuerpo que a mí me atrae mucho, es un cuerpo que es muy fino, sin pelo, es un chico bien formado, tiene unas buenas nalgas (risa)... tiene un buen culo, y tiene una buena polla, y después se entrega como un lince, entonces ya las condiciones están ahí”* (Emilio, 53).

Al condensarlos atributos sexualmente valorados, objetivados en esa combinación de capital corporal (“muy guapo”) y disposiciones sexuales (“completo”, “lince”), Dani encarna esa alteridad singularizada con la que Emilio interactúa dentro de una relación de complicidad sexual (“morbo”) que representa justamente el contexto relacional apropiado para ampliar esa circulación de prestaciones sexuales y dinerarias, dándole así continuidad: *“sigo manteniéndola porque con él el sexo es fácil, me gusta, me da morbo, me pongo cachondísimo, entonces... para qué te voy a mentir, me gusta hacer el sexo con él, a pesar de que es un sexo comprado, me gusta, me gusta porque me da placer [...] se deja follar... y hace todo lo que a mí me apetece, que me apetece en plan puta-puta, pues... claro, en plan puta-puta, ‘¿Cómo te gusta a ti hoy?’, se abre de patas, te dice ‘Tocar te gusta ¿eh?, te gusta’... y se pone delante del espejo, te provoca, pues... ¡puta!”* (Emilio, 53). En estas relaciones clientelares la complicidad sexual (“me da placer”) se inscribe en un marco de reciprocidades más amplias con una alteridad sexual conocida y reconocida (“Dani”) que neutraliza el antagonismo de estos encuentros (“sexo comprado”). Y ello de tal forma que es precisamente esta actitud hacia el sexo por el sexo mismo la que consigue mistificar esos antagonismos que disuadirían de otra forma la reproducción ampliada de unas reciprocidades tales: *“yo sé que lo hace*

también por interés, pero... es un interés relativo porque lo pasa estupendamente conmigo, le encanta follar conmigo, hacemos el amor completo, o sea que no hay problema ninguno, hay penetración, yo lo penetro a él, me besa, lo beso, nos comemos, o sea que no es eso... el amor comprado tan... tan frío” (Emilio, 53).

Sutiles matices que desplazan estas relaciones clientelares en los mercados dinerarios hacia espacios de liminaridad sexual entre el “amor comprado tan frío” y la entrega “completa”, en este contexto relacional la monetarización ordinaria del intercambio aparece subrogada por otras formas de contraprestación, las *especies*, como “invitar a cenar” o “comprar una camisa”, a través de las cuales no sólo se devuelven los favores sexuales prestados, sino que además ello se envuelve de ese reconocimiento ceremonial del otro que porta la invitación, el agasajo o el regalo que se ofrece: “[E.- Y te cobra, claro] claro, bueno sí, me cobra, y si no me cobra pues... le invito a cenar, y si no le invito a cenar mañana voy con él por ahí y me pide que le compre una camisa [E.- O sea, que no siempre hay dinero por medio] no, no, no, incluso muchas veces viene a casa, come, está conmigo y vamos a la alcoba y follamos, y él después se va a hacer...” (Emilio, 53). Aun dentro de una lógica semejante al puro trueque sexual su relación se ve sujeta a ciertos condicionamientos que se aprecian, en su manifestación más extrema en la medida en que representa la relación de intercambio más duradera, cuando Emilio da cuenta del “hándicap” que impide una posible derivación de su relación con Dani hacia una economía netamente de dones: “podría ser una relación de pareja si no hubiera el hándicap de que él es profesional, que él se dedica a la prostitución masculina, pero que conmigo lo pasa fantástico” (Emilio, 53).

En la medida en que se traba una relación de intercambio sin generación de deuda (“atarme”) ambos se relacionan de un modo en el que quedan en suspenso los mecanismos de control sexual que son característicos de una economía de dones (“celos”, “liberal”), conservándose así el sentido de agencia sexual y de individualidad de los sujetos: “además yo sé que es profesional, él va a los clubs donde se ejerce la profesión, incluso yo le pregunto ‘Cómo te ha ido hoy’, o sea en ese sentido no hay problema... porque para mí lo importante es que él me llena sexualmente, no me causa problemas en el sentido de... atarme, es una forma de hacer el sexo muy... digamos, muy liberal y muy... muy de evitar problemas” (Emilio, 53). Vivida sin otras ataduras aparentemente que las de la entrega de sexo por sexo, la mediación ambigua de la moneda en estos intercambios hace que las implicaciones personales de los sujetos se vean tan condicionadas como favorecidas por unas disposiciones primordialmente instrumentales, como cuando Emilio afirma que “sigo viéndolo más que nada por la comodidad... por la comodidad nada más” (Emilio, 53). En este sentido, las derivaciones del intercambio hacia unas complicidades propias del trueque sexual se confrontan en última instancia con las limitaciones que imponen los determinismos económicos y las desigualdades de capital corporal a la ampliación de unos vínculos que tienen en su origen las divisiones más amplias que separan a los actores en categorías contrapuestas: “él incluso me ha propuesto de vivir juntos y... no, no porque no llevaría a futuro porque ahí solamente... ¿ves?, ahí es la típica pareja que solamente funcionaría en plan sexual pero no en otro plan... es una relación típicamente de sexo puro y duro porque no hay

más encaje, no hay más motivo de unión en pareja, somos mentalidades muy diferentes, las edades muy diferentes, y también la forma de ver la vida muy diferente, entonces ahí solamente sería una relación de sexo a tope hasta que durara y poco más” (Emilio, 53).

III. La “retirada del chapero”: entre la moneda y el don

Además de los “clientes y chaperos fijos”, otra forma institucionalizada y ampliamente reconocida de vinculación que emerge en los mercados sexuales con moneda es la “retirada del chapero”, a veces referida irónicamente como “tener la querida en casa”, o sencillamente el “chulo mantenido”. “Retirar al chapero” consiste, resumidamente, en una operación a la vez sexual y económica por la cual un hombre mayor ofrece alojamiento en su domicilio por un tiempo indefinido a un joven, no necesariamente trabajador sexual, en régimen de manutención a cambio de diversas formas de prestación sexual. La entrada en el hogar implica para ambos participar de una economía doméstica que exige la creación, donde antes no la había, de una relación de intercambios duraderos semejante a una economía de dones centralizada en torno a una díada sexual que se profesa grados diversos de reconocimiento mutuo, pero con las restricciones al vínculo que introducen los intereses opuestos de los sujetos bajo la fuerza de las circunstancias económicas y sexuales en las que se dan estos arreglos. Siendo una forma de institucionalizar las prestaciones propias de los mercados con moneda, representa una extensión de relaciones puramente clientelares llevadas al terreno de unas reciprocidades más amplias. No resulta paradójico, pues, que la prestación de servicios sexuales a cambio de alojamiento y manutención resulte una estrategia tan concebible desde las lógicas económicas de los trabajadores sexuales como desde los recursos que movilizan para su sustento sexual los hombres de más edad.

La producción, a partir de una vinculación más instrumental, de un compromiso cercano al don pero con las restricciones propias de una monetarización de las prestaciones sexuales, articula una relación de intercambio duradero que implica claramente una sociabilidad más allá de lo sexual y de lo económico, moviendo una economía de favores, allegamiento de recursos de varios tipos, contraprestaciones que circulan sobre la base de un reconocimiento que excede lo puramente clientelar. Se instaura así en el centro de esta economía mixta una tensión o ambivalencia entre la actitud aparentemente más desinteresada de los dones y los intereses propios que mueve una economía sexual dineraria, entre el “doy para que des” (*do ut des*) que alimenta la creación de deuda y obligaciones en el seno de la “pareja” y la fuerza de unas circunstancias personales que, *nolens volens*, se quiera o no, interponen la perentoriedad de los determinismos sociales a la consolidación de estas relaciones sexuales como formas de intercambio total. En

resumen, aun aproximándose como modelo a la economía del don, esta modalidad de relación sexual no puede escapar a las limitaciones de una circulación restringida de favores mutuos, en la medida en que se imponen por ambas partes restricciones a la entrega total.

En el curso de las sesiones de trabajo de campo en la Puerta del Sol tuve la oportunidad de ir descubriendo ciertas derivaciones de estos mercados sexuales con moneda, como "retirar al chapero", esa forma de relación institucionalizada y por tanto grupalmente reconocida en la cual un "cliente", por lo general un hombre mayor independiente económicamente, aloja en su domicilio a un joven "chapero" proveyéndolo de ciertas prestaciones materiales (vivienda, manutención) a cambio de favores sexuales y otras prestaciones suplementarias, como apoyo, cuidado o compañía. Es decir, se trata de una fórmula de pago en especies ("alojamiento") que el hombre mayor entrega al joven en compensación a la independización de esa díada sexual respecto a los mercados con moneda, como describe Felipe a partir de su propia experiencia sobre el terreno: *"sigue existiendo el cliente que retira a un chico y se enamora de él rápido... un señor pudiente, pues que lo retira... le propone vivir con él, 'Dejas esto, te coges un trabajo, yo te mantengo'... eso sigue existiendo, siempre ha existido y existirá"* (Felipe, 35). Es el caso, por ejemplo, de la relación que Valentín ha establecido con Ayub desde hace dos meses, a la que se refiere primero muy tangencialmente y después más en detalle a lo largo de la entrevista etnográfica, *"bueno ahora estoy viviendo con un marroquí"* (Valentín, 51). Ayub es un joven de veinticuatro años procedente de Tetuán que lleva dos años en Madrid, con estudios superiores inacabados según afirma el propio Valentín, con quien éste se empezó a relacionar asiduamente en el entorno de Sol antes de proponerle "venir a vivir a casa". Para Ayub, por lo que pude saber en las dos conversaciones informales que mantuve con él a lo largo de este período, la posibilidad de "vivir con Valentín" abrió una alternativa de oportunidades a la situación crítica en la que se hallaba, unas condiciones de vida muy hostiles que él mismo sintetizaba en *"estar durmiendo en [un] coche"*. En este contexto se hace efectiva la "retirada del chapero" como esa posibilidad de conciliar intereses divergentes en una economía común de intercambios duraderos: de un lado el sustento sexual del mayor, del otro el sustento material del joven. Así se expresa Valentín respecto a las expectativas de rentabilidad sexual que imprime a sus inversiones económicas en esta relación clientelar (vivienda, manutención), aun cuando éstas expectativas aparezcan más o menos disimuladas en su discurso: *"[E.- ¿Y tenéis relaciones sexuales?] sí, claro, ¡hombre!, hasta ahí podíamos llegar (risas)... vamos tampoco soy Teresa de Calcuta [...] pero además... aceptado, no sé, tampoco estoy por ejemplo... no sé cómo decirte, yo no estoy encima de él todo el santo día, o sea ahora por ejemplo pues llevamos tres días sin hacer nada... se hace cuando hay que hacerlo, lo que te he dicho, en plan relajado, no es decir, 'Como estás aquí maricón tienes que follar todos los días porque no sé qué, porque tienes que follar y si no me corro yo te corres tú porque esto y lo otro, no... de eso nada'"* (Valentín, 51).

Desde la perspectiva de Ayub, como el propio Valentín reconoce, la entrada en esta economía doméstica se presenta como una estrategia más de supervivencia económica, una manera de obtener el sustento material al margen de otros mercados informales y

más inciertos: *“no es un prostituto que se dedique a eso, sino porque algo tiene que hacer, ¿no?, entonces cuando no hacía eso o si no lo hace, pues tiene que vender chocolate, las opciones que tienen los emigrantes es o prostituirse, o vender chocolate o drogas, o vender cd’s”* (Valentín, 51). Por otra parte, para Valentín el establecimiento de esta relación de intercambio duradero con Ayub se presenta como una oportunidad de reducir la incertidumbre que rodea la búsqueda de su sustento sexual, máxime en una situación en la que este tipo de gratificaciones aparecen fuertemente condicionadas por la devaluación de su capital corporal: *“es como adaptarte, llega un momento que, yo digo, ‘Bueno, pues vale, esto es lo que hay, si lo quieres lo tomas y si no pues’... lo que hemos dicho antes, te matas a pajas o te vas por ahí”* (Valentín, 51). La forma de pago en compensación por la exclusividad de esa díada sexual, al prescindir de la moneda, es diferida en una circulación ampliada de dones que admite la transferencia de prestaciones suplementarias excediendo el ámbito de lo meramente comercial y sexual: *“una vez que se ha venido aquí, luego le he empadronado, le he sacado la tarjeta sanitaria, y ahora le he buscado un curso, vamos le estoy enseñando español, a mi aire, y ya se ha examinado para empezar un curso de electricidad, para que cuando pueda pedir los papeles busque trabajo”* (Valentín, 51). En una economía que tiende idealmente a la centralización de sus intercambios de una forma semejante al don, pero que a la vez se confronta con las limitaciones que interponen las asimetrías y los intereses divergentes, la producción de estos vínculos diádicos no puede escapar a esa ambivalencia afectiva que tiñe singularmente la reproducción ampliada de esos dones: *“hay unos sentimientos... un poco mezclados... sentimientos amorosos, paternos... de amistad, como de compañía también, son sentimientos que se mezclan... como además no es tampoco una relación pura, porque hay por medio intereses económicos, entonces aunque haya otra serie de cosas... para haber amor tiene que haber igualdad de condiciones”* (Valentín, 51). Estas mismas ambigüedades debidas a la intersección de las lógicas de diferentes economías sexuales, y por tanto de intereses y expectativas divergentes, establecen unos límites aparentemente infranqueables de cara a la reproducción ampliada de una reciprocidad generalizada en el seno de esta díada sexual: *“yo siempre tendré el recelo de que si yo no tuviera la casa, si no estuviera haciendo todo lo que estoy haciendo, no estaría conmigo, entonces no es que... conmigo a una pensión no se iba a venir a vivir, no sé cómo decirte, si tuviera los medios para poder afrontar esta situación pues él no estaría conmigo, lo más seguro... no, lo más seguro no, no estaría conmigo”* (Valentín, 51).

Estas contradicciones en la reproducción de los dones sexuales se sobredeterminan en el marco de unas relaciones de género que, desde la perspectiva de Valentín, se presentan a su vez como el terreno fértil en el que sublimar todos estos antagonismos: *“es que la mentalidad árabe es distinta, porque él teóricamente no es gay, él es heterosexual”* (Valentín, 51). Estas divisiones en las relaciones de género, interpretadas desde un marco culturalista que da coherencia a esas dicotomías (“mentalidad árabe”), se inscriben en este contexto relacional reforzando un conjunto de antagonismos que delimitan la amplitud de estos intercambios, expresando a través de las acotaciones sentimentales (“el amor es para una mujer”) el encuentro problemático de dos cosmovisiones sexualmente antagónicas, y particularmente de dos modos diferentes de

incorporar esas cosmovisiones: *“la palabra homosexual para el árabe no existe, ellos pueden tener relaciones sexuales, pero ellos nunca pueden pensar que se van a enamorar de un hombre, que si sienten algo... y ese sentimiento es sentimiento de amistad, pero no es un sentimiento amoroso... [E.- Que incluye la relación sexual...] claro, incluye sexo, claro, incluye sexo, incluso a lo mejor puede estar enamorado pero él nunca reconocerá que está enamorado... te quiere mucho como amigo, te quiere muchísimo, pero no le digas de amor, el amor es para una mujer”* (Valentín, 51). Desde la perspectiva de Ayub, como el mismo Valentín reconoce, la generación de una deuda ante la cual se siente en la obligación de devolver una contraprestación sexual supone la entrada en una lógica de *resistencias corporales* mediante las cuales se interponen limitaciones a las prácticas sexuales asumibles en el marco de un circuito de reciprocidades que, lejos de darse por supuesto, está sujeto a esa negociación constante del acuerdo sexual por el cual establecen las condiciones de esa misma circularidad de las prestaciones: *“cuando me está comiendo las tetas, o sea para él se está comiendo a una mujer, o sea en ese momento ellos para funcionar... él no le está comiendo las tetas a un tío... o vas a acercarle el pene a él y huye, lo notas que... que no quiere que en la relación en ningún momento se le cambie el chip, ¿no?... o sea por ejemplo le vas a tocar el culo y... vamos, se quita... se pone así [rígido], o sea está como una grúa... o sea tenso, tenso [...]le tocas y es que no puede soportarlo, por ejemplo, morderle la oreja, nada, nada, nada”* (Valentín, 51).

En las encrucijadas de las economías sexuales del homoerotismo surgen estas formas híbridas de intercambio que, desde la perspectiva de los propios actores, representan fórmulas alternativas para fidelizar unos vínculos que de otro modo se disiparían en esa volatilidad característica de los mercados sexuales. Generadas al calor de sus encuentros en la escena sexual, estas fórmulas híbridas de intercambio responden a las estrategias que los sujetos despliegan de cara a asegurarse su sustento sexual en el marco de unas reciprocidades que dan continuidad a estos vínculos. Inscritas en esta búsqueda de relaciones de habitabilidad de sus deseos sexuales, los sujetos establecen entre sí vinculaciones a través de las cuales reproducen duraderamente diferentes formas de reciprocidad en sus intercambios de prestaciones sexuales. Con esta descripción de las fórmulas híbridas de relación sexual concluimos nuestra aproximación a las reglas de intercambio que organizan este campo de las economías sexuales del homoerotismo.

8. Los estilos de vida sexual: el sentido de las inversiones sexuales y el simbolismo corporal

La producción de un modelo teórico cuyo postulado fundamental es la existencia de un capital corporal que circula como capital específico en unas economías relativamente diversificadas de intercambios sexuales, constituidas a partir de formas de vinculación sexualmente diferentes, presupone asimismo la generación de distintos estilos de vida sexual ligados a esas economías. Por tanto, es preciso concluir la descripción y análisis de estos sistemas de intercambio con unas breves consideraciones sobre los estilos de vida sexual que se constituyen diferencialmente en el marco de estas economías sexuales. Imposible de concebir al margen de las determinaciones generales de la posición social de los sujetos, generadoras de un *habitus* de clase específico, la configuración diferencial de los estilos de vida sexual también se debe de una manera muy fundamental a la orientación de las inversiones sexuales de los sujetos en función de los capitales corporales con los que concurren y compiten en estas economías, o sea de acuerdo a las expectativas de rendimiento de estos capitales en los diferentes mercados sexuales. Nos interesa particularmente esclarecer el sentido de estas inversiones sexuales en la medida en que aparecen sujetas a ciertas reglas y regulaciones, ya sea que se orienten hacia las economías de trueques o hacia las de dones, y a la vez operando como principios subyacentes a las prácticas y representaciones de los sujetos en torno a su sexualidad (experimental o convencional), y particularmente a la simbolización de sus fronteras corporales (cuerpo abierto/cuerpo cerrado). De este modo, los estilos de vida sexual se comprenden mejor como el resultado práctico de la relación continuada de los actores con un campo de posiciones sexuales donde se conjugan por una parte la producción de una identidad propia y apropiada, definiendo así una variabilidad acotada de modos de ser y estar sexualmente específicos, y al mismo tiempo la generación de distintas *alteridades sexuales* y modalidades de interacción con ellas, en función de las economías sexuales en las que se inscriben. Expresivos a la vez de las posiciones y los posicionamientos de los sujetos, estos estilos de vida sexual se traducen en modos diferentes de ser y estar en la escena sexual, en formas de comprensión de uno mismo que son hasta cierto punto reveladoras de diferentes procesos de subjetivación de la experiencia homoerótica.

La formación de los estilos de vida sexual se inscribe en ese proceso a la vez biográfico y social de la experiencia sexual para constituirse como el producto inacabado de un aprendizaje corporal en el seno de estas economías sexuales socializadas. Ello es así debido a que los sujetos establecen una relación más práctica que teórica con los valores y las valoraciones del campo sexual del

homoerotismo. Por tanto, estos estilos de vida sexual se entienden mejor como un proceso de aprendizaje corporal y a la vez como una estrategia de habitabilidad de deseos cambiantes a lo largo de la propia trayectoria sexual. Son con toda entidad un repertorio de prácticas y representaciones alrededor de la vida sexual, constituida ésta desde la perspectiva de los sujetos como una esfera relativamente independiente y hasta cierto punto extraordinaria de la vida social –como en esas representaciones donde la sexualidad aparece como una forma de “ocio”, ese tiempo exento de las cargas ordinarias que los sujetos a menudo remiten a las esferas de su intimidad. Particularmente, los estilos de vida sexual no son independientes de las configuraciones específicas de los capitales corporales que encarnan los sujetos, determinando las posiciones a ocupar en el campo sexual, pero tampoco de las maneras particulares de hacer rendir sexualmente estos capitales en los diferentes mercados, es decir, de los posicionamientos que adoptan los actores respecto a las diferentes economías sexuales, ya se trate de trueques, donaciones o prestaciones monetarizadas. Lo que define propiamente a estos estilos de vida sexual son los diferentes sentidos que adquieren a lo largo de la experiencia de los sujetos sus inversiones sexuales en esta clase de intercambios, es decir, sus posicionamientos diferentes respecto al rendimiento del capital corporal en los distintos mercados, así como los roles que se encarnan como consecuencia de las diversas posiciones que se ocupan a lo largo del ciclo vital en los distintos escenarios sexuales que se les plantean.

Los estilos de vida sexual de los actores condensan en estado incorporado las disposiciones sexuales adquiridas en sus espacios de socialización y sociabilidad sexual, configurando en este proceso un modo de subjetivación de la propia experiencia sexual que es el resultado de unas prácticas y representaciones aprendidas por y para la inmersión en este campo de intercambios sexuales: *“¿las primeras relaciones?, sé que tenía... no es miedo... como no tenía experiencia, tampoco sabía cómo actuar... porque claro, yo no sabía realmente... sí, que se besaba, todo lo que tú quieras y demás, pero yo no sabía realmente... luego empecé a enterarme y a conocer toda la historia del activo, del pasivo y todo eso”* (Jorge, 31). Desde la perspectiva de la iniciación sexual de los actores, la entrada en estos espacios de socialización y sociabilidad sexual supone la relación continuada con unas reglas de intercambio y unos valores que modifican las prácticas y representaciones sexuales previas, con una clara dimensión temporal en el curso de sus itinerarios sexuales: *“mis primeras relaciones, me costó... me costó tenerlas... yo podía tener tonteos o lo que sea, pero la primera relación que yo tuve... a mí era tocarme y ya me ponía nervioso... yo de hecho en los locales tardé en entrar, en un local... me sentía como nervioso... es que tampoco era incómodo... es que no sé si decir que es incómodo, es que no sé, una sensación muy extraña para mí... eso de ver a los chicos besándose para mí aquello fue muy... muy impactante... y que se fueran así tan rápidamente, pues no me... entonces me costó”* (Jorge, 31). Frente a las visiones naturalizadoras de la sexualidad, de las que participan los propios sujetos, el análisis etnográfico revela un proceso de incorporación de los códigos, los valores y las normas muy frecuentemente vivido como el aprendizaje de una “práctica” o destreza que es la

expresión común para referir esa adquisición no consciente de las reglas grupales del juego sexual: *“claro, tiene su práctica y su tiempo... yo me acuerdo la primera vez que penetré a una persona yo me acuerdo que me gustó y me corrí enseguida... porque era una sensación de... pues no sé cómo explicarte, pero de mucho placer y como muy rápido... y entonces todo eso le vas cogiendo como práctica, yo creo que como todo”* (Jorge, 31). Siendo el fruto de la inmersión y la relación continuada en estos mercados de prestaciones sexuales, los repertorios de prácticas se incorporan como un *saber-hacer* inscrito en ese proceso de representación sexual del cuerpo, es decir, de simbolización de las técnicas corporales que se articulan de modo diferente según los estilos de vida sexual.

Si bien los estilos de vida sexual se van configurando, desde la perspectiva de los actores, como una serie de elecciones significativas o como un cumplimiento de gustos que varía más o menos a lo largo de la vida sexual, el análisis de sus itinerarios sexuales evidencia esa naturaleza social del cuerpo que, más que el mero producto naturalizado de un despliegue de competencias naturales, se experimenta jalonada de hitos biográficos, momentos críticos, rupturas y discontinuidades entre diferentes épocas o etapas personales y entre distintas condiciones sexuales de acuerdo a las diferentes posiciones ocupadas a lo largo del ciclo vital, a menudo muy ligadas a las entradas y salidas a discreción en los grupos de pares: *“los sitios por los que me muevo habitualmente pues van cambiando según etapas [...] depende la gente con la que te muevas”* (Claudio, 32) o *“entonces también para mí personalmente ha sido una cosa que va por etapas lo de ir a la Casa de Campo o no... y ahora para tener encuentros sexuales, del tipo de encuentro sexual que me pueda ofrecer la Casa de Campo, ahora mismo no me interesa”* (Ismael, 33). Para comprender esta variabilidad de posiciones que ocupan los sujetos en el campo sexual del homoerotismo, y la forma en que esta sucesión de posiciones configura sus itinerarios sexuales, nada mejor que atender a los relatos de la generación de más edad, donde la entrada en los mercados sexuales con moneda se interpreta como un declive sexual ligado a la devaluación del capital corporal, una situación que contrasta formidablemente con esa Arcadia sexual de la juventud que se rememora en sus relatos: *“no, mi sexualidad ya no tiene la potencia de los treinta años... cuando tienes esa edad pues básicamente te apetece follar todos los días y correrte todos los días, y a mí ahora más pues cada tres... cuatro días, porque no te apetece tanto”* (Valentín, 51); o Luciano cuando sentencia: *“a los setenta tus apetencias ya no son las de los veinte [...] el sexo se sigue viviendo igual... el placer, el placer... no te podría decir que es mayor ahora o menor, yo diría que es igual, en mi caso por ejemplo ¿no?... ahora, también te puedo decir que la vitalidad de entonces no la tengo ahora”* (Luciano, 70).

Los estilos de vida sexual se van configurando sobre la marcha a partir de los posicionamientos de los sujetos respecto a las distintas economías sexuales, y particularmente ala orientación que imprimen a sus inversiones sexuales, ya sea otorgando un papel central al *reconocimiento mutuo* dentro de la díada sexual como condición de posibilidad del intercambio (“afectividad”, “amor”), o bien primando unas estrategias de diversificación de las inversiones sexuales ligadas a

las economías de trueques sexuales, en una lógica de *juego* o *experimentación sexual* que multiplica las relaciones e impele a la exploración de los usos sexuales del cuerpo ("sexo por sexo"). Estas inversiones diferenciales en las economías sexuales, es decir, el sentido que dan los sujetos a sus disposiciones sexuales, determinan sus modos de inclusión en las diferentes escenas, así como sus preferencias y sus formas de interacción con las alteridades con las entran en relación de intercambio en estos ámbitos de encuentro sexual. Más particularmente, desde la perspectiva de los sujetos que orientan sus inversiones sexuales hacia las economías de los dones, la formidable importancia que cobra la imbricación de los intercambios de prestaciones sexuales con diversas formas y grados de reconocimiento mutuo, así como el carácter ceremonial que adquieren las interacciones, se define parcialmente por su oposición a las economías de trueques y a los mercados con moneda, en tanto representan relaciones sexualmente inasumibles que son representadas como diversas formas de *anomia sexual*, y por tanto, de intercambios sexualmente degradados y degradantes.

Los estilos de vida sexual *orientados por dones* privilegian la *díada sexual* como forma sexualmente legítima de vinculación, situándola en el centro de una relación de reconocimiento mutuo ("roce", "cariño") que media necesariamente los intercambios de prestaciones sexuales: "*nunca me ha gustado que de repente cojan, y te agarren y te den media vuelta... yo al contrario... es que nunca me ha gustado... entonces, soy más... me gusta más el roce, el cariño, no sé... que bueno, ¿que luego surge?... vale, estupendo... pero que no tiene por qué surgir*" (Jorge, 31). Al imbricar el mismo intercambio de prestaciones sexuales en estas relaciones de reconocimiento, incluso en las situaciones de "ligue" se busca una forma de vinculación con esa alteridad sexual que, aun por poco conocida que sea, entrañe alguna forma de interacción parcialmente definida por su oposición a las relaciones más o menos inmediatas y despersonalizadas del trueque sexual: "*ves un sexo muy explícito... que yo no participaba en ello, yo era espectador... porque yo mis relaciones sexuales siempre han sido de besos, de caricias... de ternura, se puede decir... y pensando que posiblemente pudiera salir de ahí a lo mejor... pues yo qué sé, una relación... no es que yo fuese tampoco buscando una relación día tras días, pero que sí a lo mejor pudiera salir de ahí una relación... o que el momento que estuvieses con una persona hubiese un momento de ternura*" (Lorenzo, 46). De una forma muy característica, para estos sujetos los intercambios sexuales no pueden desligarse de un núcleo de afectividad que, por mínimo o circunstancial que sea ("poner nombre", "personalizar"), envuelve los intercambios de unas expectativas que exceden las del mero trueque sexual: "*porque prefiero otra cosa que no sea... que no sea tanto el rollo rápido de ir y correrse y tal [...] yo por ejemplo sí prefiero poner nombre, me parece una forma de personalizar a la otra persona y decir 'Soy tal'... o al final, yo personalmente he tenido... aunque sea algunas palabras, ¿no?, de... 'Ah, pues nada, venga, tal', y luego muchas veces de hablar, de decir 'Bueno, ¿y qué tal?, ¿y vienes mucho por aquí?, y no sé qué, ¿por dónde vives?'... que da pie a otras posibles interacciones*" (Ismael, 33). El hecho de que afectividad y sexualidad constituyan un par indisociable para estos sujetos se traduce muchas veces en una representación

psicologicista de las relaciones sexuales donde la gratificación obtenida del acto sexual no radica tanto en el acto en sí, es decir, en la satisfacción individual de la relación sexual como fin en sí mismo, sino en el uso de la sexualidad como medio para acceder a un tipo de relación ampliada con el otro, en la que la persona se involucra plenamente.

De este modo, incluso en las situaciones de “ligue” esta sociabilidad sexual adquiere un carácter ceremonial que habilita cuando menos una interacción que, aun por mínima que sea, posibilita personalizar el encuentro en coherencia con los referentes sexuales más convencionales que manejan a menudo estos sujetos (“seducir”), interponiendo un distanciamiento con esa volatilidad de los trueques que aparece tan asociada en sus discursos a una identidad gay central: *“estar en la barra, que te miren, no sé qué... que se te acerca alguien, te dice cualquier cosa... toqueteo, que te pones colorado... cosas de esas”* (Julián, 24) o *“también es muy bonito ligar en una pista, mirarse, ¿no?, bailar, seducir, eso también tiene sentido... más que estar en un cuarto oscuro, parado como una estatua y mirando y mirando a un tío para entrar con él a una cabina”* (Jaume, 23). Prácticas destinadas a diferir o posponer las gratificaciones sexuales, como “seducir”, “mirar”, “bailar”, en la “barra” o en la “pista”, se significan como formas más apropiadas de interacción en oposición a esa lógica inasumible de una sexualidad instrumental más propia del “cuarto oscuro”: *“ahí lo que hay es gente que quiere ligar para tener sexo y ya está... y a veces hay gente que tiene sexo y sin saber a veces con quien... por inercia... y yo eso no lo puedo comprender, yo no, esas cosas... yo puedo tener todo el sexo posible pero con alguien que me guste, que me apetezca estar con él... porque disfruto con esa persona, pero tener sexo por tener... no lo entiendo... pero hay gente que se mete al cuarto oscuro, que no te ves nada, y que hacen sexo, que se corren y todo, y no saben con quién... y yo eso... para mí eso no”* (Octavio, 42). Desde las expectativas ligadas a los dones sexuales estas relaciones de trueque en el “ambiente”, donde *“la gente va al sexo derecho”* (Norberto, 43), se asocian significativamente a una sexualidad instrumental que, en la medida en que carece de esa necesaria relación ceremonial de reconocimiento mutuo, desvirtúa una concepción sumamente intimista del intercambio sexual: *“qué asco, aquí solamente follas y luego, ¿qué te queda?... nada... [y dices] pues no voy a volver a salir [por locales]”* (Álvaro, 37). Sobre todo para aquellos sujetos que viven contradictoriamente el sentido de unas inversiones sexuales orientadas por dones en ámbitos de encuentro sexual donde rige el trueque de prestaciones, como los “cuartos oscuros”, esta sexualidad que se agota en sí misma, sin reproducción ampliada del vínculo sexual, se presenta como una sexualidad vaciada del necesario contenido afectivo, lo cual hace que se viva de desde unos sentimientos de “vacío” o “soledad” muy característicos: *“el peligro que tienes es que luego a lo mejor... realmente no conoces a la gente... te sientes más vacío que todas las cosas”* (Pascual, 51) o *“cuando yo tengo sexo aquí después me siento muy solo... es justamente el momento de placer y después tú te sientes más solo”* (Maurice, 32).

Para Manuel existe una correlación obvia entre lo “rápido” de los encuentros en el “cuarto oscuro” y su percepción de estas formas de vinculación como algo “superfluo”, de menor valor, donde relacionarse con desconocidos, por ejemplo alguien que *“no significa nada para uno”*, entraña *“juntarse sin ningún tipo de sentido”* (Manuel, 36). Sin

embargo, pese a la coherencia discursiva ello se vive en una ambivalencia práctica que escinde el orden de gratificaciones sexuales (“placer”) del sentido de sus inversiones sexuales orientadas por dones (“culpa”), como cuando afirma que *“siento placer en el momento, pero después una gran culpa”* (Manuel, 36). Las disposiciones sexuales escindidas entre el principio de placer sexual y la depreciación simbólica de una sexualidad vivida por y para sí misma apela a un sentido de contaminación que hace que la evitación de estos intercambios se vea como una forma de protección personal, de no sentirse “manoseado”, lo cual se vive como una “agresión al cuerpo” y por tanto como una forma de “desvalorarse” (Manuel, 36). En su discurso, los encuentros sexuales que mantiene esporádicamente en locales de “ambiente” se presentan en clave de distanciamiento respecto a esa *“sexualidad promiscua”* en la que se percibe implícitamente una penalización de las prácticas sociales, y particularmente sexuales, que se agotan en sí mismas, es decir, que no dejan rastro de un producto social en forma de vinculación o economía sexual durable. Esta orientación de las inversiones sexuales hacia una economía de los dones, y en definitiva hacia un modo de vinculación sexual socialmente legitimado, la “pareja”, se corresponde muy a menudo con posicionamientos asimilacionistas respecto a la sociedad heteronormativa, como cuando Maurice expresa insistentemente a lo largo de la entrevista que *“tampoco es necesario decir ‘Yo soy homosexual’... para mí no es importante... lo más importante es ser buena persona”* (Maurice, 32), o cuando Fabián se desmarca de cierta visión estereotipada del “ambiente” arguyendo que *“yo no quiero identificarme por mi condición de gay... es decir, mi vida tiene un montón de cosas muy importantes, ¿vale?... y una de esas cosas es que... que yo soy gay es la anécdota, como que tengo ojos azules”* (Fabián, 25).

Desde las expectativas de unas estrategias de *grandes inversiones*⁸⁰ destinadas a la reproducción ampliada de dones al interior de una díada sexual, que se toma por otro lado como referente sexual normativo, es hasta cierto punto comprensible que se censure la sexualidad ostentosa de las economías del trueque, pues desde esta perspectiva esas prácticas sexuales se agotan en su mismo cumplimiento y no dejan por ello rendimientos duraderos en el cuerpo social, algo que *“es muy superficial, más bien es de animales... para desahogarse y punto”* (Jaume, 23). En los relatos de Jaume, Ismael o Cristóbal es fácil observar las diversas fórmulas o argucias discursivas de distanciamiento que interponen respecto a lo que perciben como una *anomia sexual* que es la expresión sexual de esa mezcla confusa de los cuerpos y ese desorden de las relaciones que tiene lugar en las economías de trueques: *“para empezar que no he ido muchas veces, pero un par de veces que he ido lo he visto como muy Sodoma y Gomorra, de orgía ahí todo el mundo... todos con todos”* (Ismael, 33). Particularmente, los “cuartos oscuros” se presentan como el *locus* por excelencia de esa anomia sexual que tan fuertemente contrasta con el sentido de sus disposiciones sexuales, al movilizar unas representaciones sobre esa clase de trueque en clave de sexualidad instrumental, y por ello degradada y degradante. Por ejemplo, al referirse a los “cuartos oscuros” de los bares *leather* Cristóbal no puede contener una sanción moral hacia unas sexualidades

⁸⁰ Me inspiro aquí en el análisis de Gil Calvo sobre las *estrategias familiares*; véase Gil Calvo /Garrido (1993).

que se perciben alejadas de formas más convencionales y por tanto más admisibles de relación sexual: *“tienen un vicio en el cuerpo que te cagas”* (Cristóbal, 49). Se comprende así que para Cristóbal la entrada en los circuitos de trueques sexuales, y en particular en sus espacios más idiosincrásicos, como los “cuartos oscuros”, supusiera en su día un sentimiento de extrañeza y extrañamiento próximo a una auténtica experiencia de choque cultural: *“no lo entendía muy bien aquello... yo no podía entender que dos tíos pudiesen estar follando delante de mis narices y que no les importase”* (Cristóbal, 49).

Si la sexualidad comunal del trueque se reduce a la categoría de una anomia sexual, y específicamente esos sentimientos de efervescencia colectiva que movilizan los sujetos en sus *asambleas sexuales* dentro de los locales de la red comercial, ello es debido a una representación de la comunidad sexual y de sus formas socializadas de intercambio en los términos sustancialistas de los perfiles psicológicos, es decir, condensando simbólicamente toda esa lógica socializada de las prestaciones sexuales, en tanto configura los modos de circulación de esos bienes comunales, en un conjunto coherente de rasgos de carácter y de atributos morales (“promiscuidad”, “vicio”): *“yo no creo que sea un tópico, yo creo que es verdad... quiero decir que los homosexuales son promiscuos [...] la persona que no tiene una pareja fija yo sí que creo que es promiscua, a lo mejor en el ambiente gay porque es más fácil, porque... parece que las relaciones sexuales entrañan menos riesgo inmediato [...] la promiscuidad es una cosa generalizada”* (Fabián, 25). Todavía más distanciado simbólicamente de este imaginario sexual, y sobre todo en las generaciones más jóvenes debido a que aún no han vivido la devaluación de su capital corporal, esas experiencias sexuales en los mercados con moneda representan las antípodas de una forma de vivir la sexualidad que debe estar inextricablemente unida a los afectos y al reconocimiento mutuo para ser habitable: *“¿pagar por sexo?, no... eso es una pena, ¿no?... pagar por algo que puede ser tan bonito”* (Maurice, 32). Fuertemente moralizados en sus discursos al poner en el centro de sus valoraciones la cosmovisión de los dones sexuales, los mercados con moneda se describen desde esta perspectiva como una práctica sexual concebida como la forma extrema de una sexualidad degradada y degradante: *“por ejemplo con una persona por dinero no me acostaría [...] a mí personalmente, yo pienso que hay que tener muchos escrúpulos para hacer eso... me parece a mí, acostarse con alguien por dinero [...] personalmente yo no, yo pienso que prefiero pedir en la calle que no eso... yo personalmente”* (Norberto, 43).

A diferencia de estas inversiones orientadas hacia las economías de los dones, los estilos de vida sexual ligados a las economías de trueques se caracterizan por una independización de la circulación de sus prestaciones sexuales respecto a las relaciones de reconocimiento mutuo, de forma que la sexualidad aparece para estos sujetos más como un campo de experimentación corporal y de diversificación de los encuentros que como un ámbito de vinculaciones duraderas. En cualquier caso, ya sea por medio de una naturalización de los deseos sexuales, cifrados en clave de “necesidad” satisfecha en los mercados de trueques, o bien psicologizando esos mismos deseos en el interior de una díada sexual, las representaciones y prácticas en torno a las disposiciones sexuales de los sujetos se inscriben en esta

organización colectiva de sus intercambios sexuales. De este modo, la censura de la “promiscuidad” o la banalización del “amor” son dos registros de articulación de estos posicionamientos de los sujetos respecto a las formas de intercambio sexual y al sentido que imprimen a sus inversiones sexuales en esas economías, revelando así la tensión constitutiva de una doble condición sexual que se expresa a través de la confrontación de dos modos diferentes y diferenciados de concebir, y sobre todo de vivir, estas mismas relaciones de intercambio sexual.

A diferencia de aquellos que orientan sus inversiones sexuales hacia las economías de los dones, en los *estilos de vida sexual ligados al trueque* las experiencias sexuales de los sujetos se distinguen positivamente de sus relaciones afectivas de reconocimiento, diferenciando dos lógicas de vinculación netamente independientes que organizan sendos universos de prácticas y representaciones sexuales, como cuando Simón afirma que *“distingo entre una relación seria y algo para pasar el rato”* (Simón, 28) o Adrián cuando alega que *“en mí están un poco desligadas la sexualidad de... hacer sexo por sexo, está muy desligada una cosa de la otra [...] puede haber sexo sin amor, puede haber amor sin sexo”* (Adrián, 31). A menudo referida por los propios sujetos en unos términos instrumentales que pueden llegar a opacar su riqueza expresiva, para estos sujetos la diversificación de sus inversiones sexuales tiene una clara intencionalidad maximalista en términos de placer y gratificación sexual, eximiéndolas de significaciones afectivas que comporten sentimientos de vinculación duradera: *“el sexo es disfrute puro y duro... y punto”* (Samuel, 56). Desde esta perspectiva se construye un estilo de vida sexual fuertemente asociado a valores y expectativas individualistas, a menudo desmarcado pretendidamente de posturas asimilacionistas y de ese imaginario heteronormativo que sitúa en su centro justamente la reproducción ampliada de los vínculos sexuales (“papeles”, “obligaciones”, “familia”), como expresa elocuentemente Emilio en este relato: *“ves que la vida homosexual es cómoda y con una libertad sexual amplísima, no te crea problemas, no te crea vínculos, no te crea obligaciones, dices ‘Joder, qué maravilla’... gozo sexualmente con un tío, no tengo que complicarme la vida con papeles, ni tengo que complicarme la vida con... después tener que defender a una familia, a unos hijos, que eso agobia, pues... es lo que quizá me hizo abrir un poco los ojos en ese tema... es, yo lo veo, una forma de ver muy egoísta, pero es así, y no lo puedo cambiar”* (Emilio, 53).

Al diversificar sus inversiones sexuales, y por tanto desproveyéndolas de intencionalidades duraderas y de reconocimientos ceremoniales, los sujetos se avienen a vincular sus capitales corporales a unos mercados comunales de bienes y prestaciones sexuales a *bajo precio*, expresando de este modo una separación práctica de las expectativas ligadas a las diferentes economías sexuales: *“para mí no es una gran cosa mantener una relación sexual... o sea que no le doy tanta importancia”* (Ismael, 33). Desde esta perspectiva, las representaciones sobre la sexualidad se remiten a un marco de interpretación naturalizada donde el deseo sexual se presenta en clave de una “necesidad” satisfecha en los mercados colectivos de trueques sexuales: *“cuando tengo ganas de sexo, y no conozco a nadie... o sea, no conozco a nadie estable... digamos, no tengo pareja ni nada... pues cuando tengo necesidad de sexo, voy [a bares de sexo]”*

(Manuel, 36). En contraste con la sexualidad psicologizada de los dones sexuales, los deseos homoeróticos se inscriben aquí en una retórica naturalista que justifica una experimentación sexual y una diversificación de las inversiones sexuales que, a menudo tildadas de “promiscuas” en el mismo “ambiente”, encuentran en este orden de representaciones naturalizadas un marco de legitimación sexual: *“es como una necesidad... no sé, como una... una necesidad”* (Rafael, 48) o para *“cubrirte las necesidades”* (Adrián, 31) o como *“una forma de sexo fácil [...] hay momentos que uno siente la necesidad de acostarse con alguien, de estar con alguien...es decir, una cosa... yo que sé, puramente instintiva, animal”* (Fabián, 25). Al constituirse como un motivo central de las estrategias de habitabilidad del propio homoerotismo, esta naturalización de la práctica sexual permite legitimar un estilo de vida sexual que se percibe más como un componente de la naturaleza humana que como el resultado de una producción social de disposiciones ligadas a la institucionalización de estas economías sexuales, como en este relato arquetípico de Emilio cuando asevera que *“el hombre tiene un pene y tiene unas glándulas sexuales, es una forma de usar la sexualidad, o sea, yo no concibo que a una persona no le pueda gustar hacer el sexo, el sexo está dentro de la componente humano, es una necesidad humana, es como... yo como cuando fui joven tuve una represión de que el sexo era tabú, era pecado, ahora al liberarme veo que no, que es dado por la naturaleza y es una cosa normal... al darlo la naturaleza es una cosa completamente normal que exista el sexo [...] porque necesitas ese desfogo natural de... todas las personas [...] en el hombre ha sido siempre la promiscuidad una cosa normal [...] es congénita con el hombre, la promiscuidad”* (Emilio, 53).

No es infrecuente por tanto que, desde la perspectiva de una subjetividad que naturaliza sus propias disposiciones sexuales, en los relatos de estos sujetos esté presente una retórica naturalista que, banalizando el “amor” como requisito de los intercambios, actúa como el núcleo de una cosmovisión sexual que se define parcialmente por oposición a esa psicologización del vínculo característica de las economías de los dones sexuales: *“claro, es que no tengo 22 años... ahora yo veo el amor y no lo veo de esa manera, entiendes... soy muy egoísta [...] ahora no lo veo, directamente... que no va conmigo... yo me río mucho de eso de las parejitas y tal, digo ‘Bien, si van a ser lo que sea pero al final se va a romper’... estoy un poco pasado de vueltas... descreído”* (Jairo, 47). Relativizados los significados asociados al “amor” en el curso de sus itinerarios sexuales, y con ellos la adhesión a los principios del don sexual, también para Claudio esa sexualidad sin deudas que forma parte de su ocio en el “ambiente” reemplaza la idea de “amor” por una visión desencantada de la misma, lo cual es coherente con un estilo de vida sexual donde se mantiene separado lo afectivo de lo sexual: *“el amor y todas esas tonterías que se me habían pasado por la cabeza”* (Claudio, 32). Esta presentación banal del “amor” en los discursos (“tontería”, “eso de las parejitas”) se comprende mejor como una negación del imaginario sexual que, justamente porque es orgánico a las economías ampliadas de los dones, contraviene esa lógica experimental que determina sus experiencias en los mercados de trueques sexuales en el “ambiente”. Desde los intereses de unas inversiones sexuales orientadas a la diversificación de sus intercambios, la ideología del “amor” y el sexo “en pareja”, al exigir la exclusividad diádica y al generar sentimientos de deuda sexual (“fidelidad”), encarecen

enormemente el precio del sexo y elevan exponencialmente los costes de oportunidad sexual al reducir todas las posibilidades de gratificación a la mera circulación de dones al interior de una sola pareja.

Estilos de vida sexual definidos a partir de las diferentes inversiones de los sujetos en estas economías son reveladores de las diversas funciones de utilidad que tienen para los sujetos sus intercambios de prestaciones sexuales, ya sea que tiendan a una reproducción ampliada de dones, o bien a la diversificación de sus estrategias de relación y de encuentro sexual. De un lado la búsqueda de gratificaciones unidas a la experiencia lúdica de estos intercambios de prestaciones sexuales en las economías de trueques (o, en su defecto, en los mercados con moneda), del otro la expectativa de una implicación total en la reproducción ampliada de relaciones de reconocimiento mutuo al interior de una díada sexual. Modos muy particulares de vivir la propia sexualidad que implican una determinada construcción sexual de la corporalidad, es decir, unos usos sexuales del cuerpo muy particulares. En consecuencia, desde la perspectiva de unas disposiciones sexuales orientadas a la reproducción de dones sexuales al interior de una díada, la experiencia sexual aparece determinada por unas inversiones fuertemente condicionadas por esa primacía del reconocimiento mutuo como requisito del intercambio sexual que impone, no sólo las condiciones de posibilidad del intercambio, sino también ciertas limitaciones a la implicación de estos sujetos en una lógica de experimentación sexual.

Improbable que tiendan a la diversificación de sus intercambios, por el contrario las inversiones sexuales orientadas hacia las economías de los dones se articulan en torno a una concepción *convencional* de la sexualidad en la que priman valores de moderación sexual sobre la base de un reconocimiento mutuo, por lo que tiende a una restricción de sus repertorios de prácticas sexuales: *“yo soy una persona que sexualmente no he sido... a mi criterio, no he sido de prácticas raras ni extrañas... a mí siempre me ha gustado... yo he sido, primero, de pareja... si he tenido pues estupendo, y si no he tenido pareja pues mis relaciones sexuales eran pues besos, caricias, dormir juntos... y posiblemente, pues a lo mejor penetración”* (Lorenzo, 46). Conformada a los límites de la díada sexual y a las limitaciones que impone el imperativo del reconocimiento mutuo, unas prácticas sexuales concebidas desde la moderación y la contención de sus inversiones en los mercados sexuales configuran unas *disposiciones sexuales restringidas* que se incorporan en tanto repertorios acotados de prácticas sexuales: *“a mí me gusta todo muy tradicional... soy un poco antiguo en el sexo... o sea, no me gusta compartir cosas en el sexo, con otras personas... soy muy clásico”* (Octavio, 42). Aunque se despliegan de acuerdo a sus propias disposiciones internas, estos repertorios limitados de prácticas (“tradicional”, “clásico”, “sencillito”) también se definen parcialmente por oposición a una lógica experimental del cuerpo y la sexualidad (“de película”, “cosas raras”) que se remite a las escenas más vanguardistas del “ambiente”: *“yo en general soy muy de... de follar o... de chupar o... simplemente hacer pajas... por ambos lados... más que de hacer cosas así de película... soy muy sencillito, en el fondo... hago casi de todo, pero soy muy*

sencillito (risa)” (Álvaro, 37); o cuando Ramón se define a sí mismo como “sencillo, me considero sencillo... a ver, el considerarme a mí sencillo es con respecto a que hay gente que le gusta que la peguen, que el fist-fucking... que hagan cosas raras... yo no, es decir, yo soy para el sexo de la cosa más... sencilla” (Ramón, 32).

Incluso cuando se da en situaciones de “ligue”, la experimentación sexual suele quedar restringida a la díada que pueda formarse ocasionalmente, como expresa Ismael en el siguiente relato, donde la misma posibilidad de formar una pareja sexual en esa situación hace habitable una relación de intercambio contraria a la lógica de sus inversiones sexuales, orientadas al don: “[E.- ¿Haces sexo en estos sitios?] no así... o sea, no del mogollón ni ese tipo de cosas, por ejemplo, la última vez que estuve, al final... pues acabé con un tío... y había como un mogollón, sabes... pero a lo mejor a mí me tocaban, pero yo estaba ahí con ese tío pues ya está, yo no estaba a otra cosa, y el tío estaba ahí conmigo y ya” (Ismael, 33). De esta forma, cuando la experimentación sexual tiene cabida ello ocurre en un registro de connotaciones afectivas y sexuales próximos al don, como refiere Jaume a propósito de esa apertura sexual que supone para él la “penetración” (“sexo prohibido”) en el ámbito de unos vínculos amicales donde la relación sexual se vive más como un auténtico don entregado al amigo: “con lo íntimos amigos míos pues hago de todo, hago un sexo prohibido [...] a mí me gusta todo, la penetración... no con todos, con algunos... con amigos... por ejemplo, yo conozco a una persona y que allí mismo quiera sexo conmigo, yo no lo hago” (Jaume, 23). Es una situación que comparte Cristóbal, para quien la experimentación sexual no puede concebirse fuera de las premisas del reconocimiento mutuo, “el sexo es una entrega, es disfrutar”, donde “ahí yo no pongo límites” (Cristóbal, 49). Esa visión romántica de una sexualidad imbuida del “amor” y de la “entrega” abre para Cristóbal un campo asumible de experimentación sexual en el que las referencias afectivas, como la “ternura”, el “cariño” o la “complicidad”, configuran ese ámbito de intimidad y privacidad donde “me siento más libre”, en contraste con esas otras relaciones puramente sexuales donde “estoy más cortado, me da más corte” (Cristóbal, 49).

La modulación diferencial de las disposiciones y los usos sexuales del cuerpo en relación con un estilo de vida sexual orientado por dones, que constituye una forma muy particular del simbolismo corporal, se aprecia en las representaciones sobre el “beso” y los significados de la práctica de “besar”, muy expresiva de esos sentimientos de reconocimiento mutuo y de afianzamiento del vínculo sexual: “a mí no me gusta... ni que me besen, ni besar... hombre, no es que no me guste, es que tenemos que tener muuuucha confianza... tiene que ser una persona que yo conozca mucho... a la primera persona que me cruzo, pues no” (José María, 64). Este significado diferencial que adquieren las mismas prácticas en las distintas economías sexuales, expresivas de grados diferentes de vinculación sexual entre los actores (“mucho confianza”), implican una forma muy particular de simbolizar las partes del cuerpo (“boca”) y sus usos (“beso”), simbolismo a través del cual se construye, y a la vez se expresa, una mayor o menor complicidad con esa alteridad sexual: “yo soy una persona que también soy muy poco dado a besar porque me da un poquito de... de... para besar tengo que conocer a la persona bastante bien, no soy de los primeros que en seguida empieza a darse el morro

con otra persona, no me gusta, me da un poquito de repelús” (Emilio, 53). En el marco de este simbolismo corporal ligado a los dones sexuales, “ver la cara” viene a representar en las situaciones de “ligue” una especie de grado mínimo de reconocimiento del otro que, al vehicular sentimientos de proximidad sexual, facilitan precisamente las condiciones sexuales que sustraen el encuentro de ese anonimato característico en los intercambios de trueques: *“yo tengo que ver a la persona... puede ser anónimo, pero yo tengo que ver a la persona... yo si no la veo... nunca me ha... no quita de que no haya hablado con ciertas personas, que haya mantenido relaciones sexuales... pero siempre les he visto la cara” (Jorge, 31).* Siendo imperativa desde los intereses sexuales de estos sujetos la formación de un vínculo de reconocimiento mutuo, por mínimo y circunstancial que sea, la oposición entre “luz” y “oscuridad” que tan frecuentemente estructura sus relatos sobre “cuartos oscuros” no es más que otra forma de expresar la formidable relevancia que cobra el establecimiento de esa relación de complicidad sexual con el otro gracias a la cual se vuelven viables unos intercambios sexuales que contravienen por todo lo demás el sentido de sus inversiones sexuales: *“es que a mí el concepto ‘cuarto oscuro’, oscuro-oscuro... tampoco me va mucho [...] porque me gusta ver a la gente con la que estoy teniendo relaciones sexuales” (Ismael, 33).* En la medida en que este grado de reconocimiento mutuo se vuelve perentorio, aun en su versión mínima como “ver la cara”, ello determina las condiciones que hacen sexualmente posible la participación en estos circuitos de intercambio: *“yo tengo que ver la cara, me tiene que dar morbo... si me da morbo me doy, y sino no” (Ramón, 32).*

Si las inversiones orientadas por dones tienden a restringir los repertorios de prácticas sexuales, las disposiciones de los sujetos hacia la *experimentación sexual*, adquiridas paulatinamente como resultado de su inmersión en los mercados de trueques sexuales, no pueden comprenderse sin ponerlas en relación con unos esquemas de acción e intelección corporal que se alejan pretendidamente de los referentes sexuales más convencionales, configurando una cosmovisión sexual que se concibe “*fuera de la cama*”, en palabras de Adrián. Opuesta a lo que se percibe como ese epítome de la sexualidad rutinaria y anodina de los dones, a menudo articulada en una retórica que banaliza el “amor”, esta ampliación de las disposiciones sexuales se articula en torno a una lógica experimental que toma los usos sexuales del cuerpo como el producto de una exploración de las fronteras corporales y relacionales que se da en este ámbito de encuentros sexuales. Haciendo de esta experimentación sexual la matriz de una búsqueda de experiencias sexualmente extraordinarias, los actores socializan en sus intercambios unos repertorios de prácticas sexuales que son el producto precisamente de la adquisición de un sentido práctico de ese juego sexual, es decir, el producto incorporado de esa afinidad cada vez mayor entre las inversiones sexualmente diversificadas de los sujetos y la satisfacción de sus expectativas en estos mercados de trueques sexuales.

Las disposiciones corporales orientadas según una lógica de experimentación sexual se relatan a menudo en términos de un “espíritu de curiosidad” que es otra forma de

designar esa implicación cada vez más orgánica y congruente de los sujetos en sus contextos de inserción sexual: *“yo creo que ahí va un poco más el espíritu este de curiosidad y tal... y si voy a un sitio y hay un cuarto oscuro digo ‘Pues... voy a entrar a ver cómo es el cuarto oscuro o cómo está de gente’”* (Ismael, 33). Si bien suele referirse en clave de participación individual en los circuitos de intercambio, esta lógica de experimentación difícilmente puede desligarse de las dinámicas de diferenciación y distinción sexual que se dan a propósito de estas prácticas corporales en los diversos segmentos de estos mercados: *“yo voy por todos los sitios... a mí siempre me ha gustado conocerlo todo... cuanto más conozcas mucho mejor, nunca vas a llegar a conocerlo todo, pero... creo que es como luego se puede opinar mejor, conociendo los sitios, esas cosas... porque hay mucha gente que luego habla sin conocer, a lo mejor habla de un determinado lugar y nunca ha estado en ese sitio, solamente por oídas, y a mí no me gusta hablar por oídas... me gusta ver, y luego te cuento”* (Rafael, 48). Confluencia de unas disposiciones experimentales y de una segmentación de los mercados sexuales en sectores diferentes y diferenciados, las condiciones sexuales de posibilidad para una ampliación de estos repertorios prácticos son solidarias de esta tendencia de los sujetos a diversificar sus inversiones sexuales en diversas escenas, más que apostar todo a una diada particular: *“yo he llegado a estar con seis chicos en un día... relaciones fuertes, sexo puro [...] sin contar clientes de trabajo, yo he podido estar con 1500 chicos”* (Felipe, 35).

En el relato de Claudio, por ejemplo, la representación de esta experimentación sexual, más que el *leitmotiv* de un estilo de vida, supone una búsqueda de situaciones sexualmente extraordinarias, que él mismo califica como “morbosas”, planteadas implícitamente como el reverso de unas prácticas sexuales más ordinarias o comunes: *“también es por no estar haciendo siempre lo mismo, variar y probar... un poco por variedad”* (Claudio, 32). Esta clase de expectativas ligadas a la experimentación sexual se expresa muy elocuentemente a través de esta impresionista metáfora de Valentín: *“a lo mejor puede ser que en un momento ya de insatisfacción de sexo, de comer siempre lentejas o garbanzos, y entonces como un plato extra pues... cocina de diseño”* (Valentín, 51). En una lógica experimental que impone la urgencia de una innovación continua, imprimiendo esa concepción dinámica tan característica de las disposiciones sexuales ligadas a las economías de trueques sexuales, se tiende a exceder los límites de la diada como espacio de práctica y representación sexual en la medida en que, desde la perspectiva de esa orientación experimental de sus inversiones, los actores hacen circular sus prestaciones sexuales en el seno de unas economías sexualmente comunales, como apunta Rafael en relación con la formación de “bollos de gente” en bares o parques, donde las prácticas sexuales se dan *“a solas, en grupo... y muchas veces, cuantos más mejor”* (Rafael, 48). Esta experiencia grupal de la sexualidad expresa una suerte de inmersión en la comunidad sexual de pares, constituyendo verdaderas *asambleas sexuales* en torno a estos mercados de trueques, en una visión que se construye implícita o explícitamente contra la lógica de las relaciones diádicas de las economías de dones sexuales, y ello de forma coherente con esa experiencia exploratoria y experimental de unas disposiciones sexuales abiertas a prácticas

diferentes y relaciones diversificadas: *“para mí el sexo pues es una cosa importante... que lo puedes utilizar de varias maneras”* (Fabián, 25).

Este carácter polisémico, y no meramente instrumental, de unas disposiciones sexuales que se conciben como un espacio de proyección personal se aprecia con nitidez en el relato de Eduardo a propósito de su estilo de vida sexual ligado a la escena BDSM local. Para Eduardo el *cuero* no sólo define un posicionamiento posible en la escena sexual, sino que configura el eje de una cosmovisión sexual a partir de cuyos referentes y símbolos da sentido a su propia experiencia homoerótica, como se aprecia en las múltiples referencias que hace a su modo de vivir la sexualidad a lo largo de la entrevista: *“yo siempre he sido muy activo sexualmente”, “en realidad yo soy por mi comportamiento y por mi personalidad yo soy bastante extremo en todo”* o *“yo voy a fiestas... y yo follo muchísimo, con muchísima gente, constantemente... hago todo tipo de prácticas”* (Eduardo, 38). Desde su centralidad en la escena BDSM local, la diversificación de sus inversiones sexuales ligada a la experimentación sexual adquiere un sentido primordial en su concepción del cuerpo y la sexualidad, dando pie a representaciones muy vívidas en clave de “viaje” o “búsqueda”, reveladoras de un auténtico proceso de auto-comprensión a partir de la propia experiencia sexual: *“yo hace tiempo que descubrí o decidí que el sexo es la forma más bonita de expresar amor, pero también puede expresar otras muchas cosas... yo he hecho sexo con gente que me ha expresado amistad, con gente que me ha expresado desprecio, con gente que me ha expresado admiración... y he aprendido muchísimo, yo como he follado con muchísima gente, he aprendido muchísimas formas distintas... muchísimas cosas que se pueden comunicar con el sexo y que todas pueden ser muy satisfactorias o muy agradables... y luego también el amor... la forma más divertida, más satisfactoria de expresar el amor pues es a través del sexo, hay otras muchas formas de... o sea, a través de la palabra también se puede expresar el amor... pero la forma más divertida es el sexo”* (Eduardo, 38).

Es importante insistir en esta naturaleza social de unas disposiciones, preferencias y prácticas sexuales que se van transformando a lo largo de la trayectoria sexual de los sujetos, a la vez que se aprehende un cierto sentido práctico del juego sexual, expresando con ello justamente ese carácter adquirido por y para la socialización y la sociabilidad en el seno de esas instituciones que conforman las economías sexuales: *“quizá ahora acepte un poco más el juego del fetichismo y del... del sadomasoquismo light... lo puedo entender, no practicarlo, pero sí entenderlo más que antes, o sea, a lo mejor de joven no lo entendía, pensaba que era una perversión... que era más perverso, y ahora quizá en ese aspecto soy más, más abierto”* (Valentín, 51). En el relato de Valentín se aprecia una apertura a la experimentación que se inscribe en el curso de un itinerario sexual orientado cada vez más hacia la búsqueda de situaciones sexualmente extraordinarias (“nuevas emociones”), lo cual supone una relativa ampliación de sus repertorios de prácticas sexuales (“fetichismo”, “sadomasoquismo”, “meter el puño”): *“tengo amigos que a lo mejor... tengo uno concretamente que le gusta que le metan el puño, a mucha gente le puede parecer una barbaridad, a mí... yo creo que es que ha llegado a ese nivel, porque a esos niveles no se llega con veinte años o si se llega con*

*veinte años tienes que estar muy pasado... pienso que eso es un proceso en el sexo que llega un momento que... bueno, la sensibilidad del cuerpo es como todo, necesitas nuevas emociones para que se te ponga la carne de gallina” (Valentín, 51). Esa ampliación de los repertorios de prácticas corporales y la orientación experimental de las disposiciones sexuales, en tanto suponen un alejamiento de visiones más convencionales, provocan un sentimiento de ruptura con las prenociencias sexuales que se vive como una experiencia de auténtico *choque cultural*, como cuando Álvaro exclama “¿jeso existe!?... yo me quedé muerto” al rememorar sus primeras incursiones en los clubs de sexo de la ciudad que le abrieron todo un horizonte de realización sexual que continua explorando. Esta idea del límite de la experimentación sexual aparece de una forma clara en el siguiente relato de Claudio a propósito de sus experiencias recientes en clubs de sexo, donde esa exploración sexual se vive confrontada en una ambivalencia entre las limitaciones de las propias fronteras corporales (“punto y aparte”) y la búsqueda de encuentros sexualmente carismáticos (“súper morbosos”): “se pusieron de moda los sitios estos... que han abierto ahora... que son sitios de sexo en grupo y no sé qué... pues hay un sitio que se llama el Bunker... otro que se llama el Kuhn... sí el Bunker y el Kuhn son los dos únicos... fuimos como tres fines de semana seguidos y el rollo allí es sexo... es como un cuarto oscuro... el bar pretende ser un cuarto oscuro pero con luz, y a mí eso ya me dejó alucinado... es decir, son sitios súper morbosos, pero ves cosas que muchas veces tienes que salir prácticamente corriendo... para mí es un punto y aparte, es decir, yo ya no quiero seguir por este camino [risa]” (Claudio, 32).*

Aun a riesgo de extremar la hipótesis bourdiana sobre la transferibilidad de los elementos constitutivos del *habitus*⁸¹, parece razonable afirmar al menos como hipótesis la coherencia existente entre unas disposiciones sexuales restringidas y la conformación de un repertorio acotado de prácticas sexuales que supone, por tanto, una experiencia de la corporalidad en tanto vivencia de un *cuerpo cerrado*, fuertemente delimitado por el contorno de sus fronteras corporales –y ello se expresa, por ejemplo, en su impermeabilidad a los fluidos (“semen”). Y viceversa, una sexualidad dispendiosa no puede siquiera concebirse sin presuponerle un *cuerpo abierto* como sustrato a esa lógica de experimentación sexual orientada a la renovación del carisma sexual a través de prácticas sexualmente extraordinarias. De este modo, los estilos de vida sexual se anclan en una determinada significación sexual del cuerpo, y particularmente en un simbolismo corporal a partir del cual se relaciona la erotización de las partes corporales con sus usos sexuales y éstos a su vez con los vínculos trabados por los sujetos en sus relaciones de intercambio sexual. De este modo, los estilos de vida sexual, ya se orienten hacia el trueque o hacia el don, constituyen formas diferentes y diferenciadas de servirse sexualmente del cuerpo, maneras incluso antagónicas de presentar y representar las propias disposiciones corporales y el rango de relaciones sexualmente posibles con los cuerpos próximos.

⁸¹ Para una crítica a esta hipótesis de Bourdieu sobre la coherencia y sistematicidad del *habitus*, y particularmente sobre la hipótesis de la transferibilidad de los principios generadores del *habitus* a distintos campos de prácticas sociales, véase Lahire (2004).

Así por ejemplo, aun siendo breve su trayectoria de experimentación sexual, Daniel ha ido ampliando su repertorio de prácticas sexuales paralelamente a un auténtico proceso de reflexividad corporal, causa y a la vez consecuencia de esa exploración de unos usos sexuales del propio cuerpo que apenas resultaban concebibles unos meses atrás: *“algún azote en el culo... hay algunos azotes en el culo que me gustan... alguna vez lluvia [dorada] he probado, por ejemplo... y bueno, eso no me gusta... y lo del fisting no me importaría que me lo hicieran, yo creo que no me importaría hacerlo, fíjate... por hacerlo... lo veo como más... que me lo hagan que yo hacerlo [...] lo he probado una vez... [E.- Y cómo va el tema] nada, te meten la mano... te empiezan metiendo la mano poco a poco, y ya lo que aguantas... te pueden meter la mano hasta el cuello... ya lo que tú aguantas”* (Daniel, 32). Esta concepción del propio cuerpo como materia de experimentación no puede comprenderse desde la perspectiva de Daniel sin inscribirla en la dimensión temporal de su propia trayectoria sexual, y particularmente en ese contexto de oportunidad que ha supuesto para él la entrada en un mercado sexual que hace justamente de la especialización y estilización de estas prácticas corporales el motivo central de su cultura sexual: *“antes no... eso ha sido ahora... lo estoy haciendo ahora todo eso... bueno ahora, sí, ahora más o menos... hace siete u ocho meses... me está dando por estas cosas”* (Daniel, 32). En la medida en que las condiciones de posibilidad sexual ligadas a estas economías determinan el sentido de las disposiciones sexuales de los sujetos, y ello condicionando la forma en que el propio cuerpo es sexualizado, cualquier visión esencialista o naturalista de la sexualidad se priva de comprender ese carácter adquirido y esa naturaleza social de un aprendizaje sobre el propio cuerpo, y particularmente sobre sus usos sexuales, que contiene los trazos de una auténtica *técnica del cuerpo* donde, como en las diferentes formas de caminar de los británicos y los franceses descritas por Mauss, se revela una forma particular de “servirse del propio cuerpo”.⁸²

Para Álvaro la cuestión del *fist-fucking*, en tanto delimita para él un extremo de la práctica sexual, es algo que cabe como posibilidad en las expectativas de una lógica de experimentación sexual proyectada desde el momento actual: *“¿fist?... yo creo que... que me lo hagan no, no estoy preparado... a lo mejor en el futuro, de momento no”* (Álvaro, 37). Estas expectativas sexuales se inscriben en el marco de un estilo de vida sexual ligado muy estrechamente a los locales de “osos” y “leathers”, donde la estilización de esta experimentación sexual se concreta en un repertorio ampliado de prácticas y usos sexuales del cuerpo, como el “fist” o “meter el puño”, el “beso negro”, el “pis”, las “botas”, las “cosas de pezones” o el “sexo grupal” (Álvaro, 37). Este repertorio ampliado de prácticas sexuales no sólo comporta la erotización de diferentes partes del cuerpo y unos usos sexualmente poco convencionales de las mismas, sino que constituye de una forma muy fundamental el registro de prácticas y representaciones a partir del cual esta experimentación sexual enraíza el conjunto de la experiencia homoerótica de estos sujetos. En su discurso, el “sexo guarrete” es una forma de expresar estas disposiciones corporales hacia la experimentación sexual que se

⁸² Véase Mauss (2006).

materializan en ciertas relaciones con compañeros muy específicos (*"tenía así pinta de brutote"*), en la realización de prácticas extraordinarias (*"que me meara"*) y en circunstancias hasta cierto punto insólitas (*"en la bañera"*), lo cual está detrás de esa renovación del carisma sexual (*"morbo"*) que representa el cumplimiento de las propias expectativas sexuales: *"luego me dio mucho más morbo, que después de estar todo meado, el tío me levantara y me abrazara... y me cogiera con él abrazado y nos fuéramos a la cama directamente... era como '¡Ahhh, qué guarro eres... y cómo me gusta!' (risas)"* (Álvaro, 37). Estas disposiciones orientadas a la experimentación sexual se corresponden en la práctica con una experiencia de estilos de masculinidad más independientes respecto los códigos generizados en clave heteronormativa, poniendo sexualmente el cuerpo al servicio de esta experimentación sexual (*"versátil"*), y eludiendo con ello las rigideces sexualmente excesivas de los géneros binarios: *"pues yo le digo 'Pues a mí me gusta todo'... de hecho, hay gente que le digo 'Oye, ¿quieres que te folle?', dice 'No', 'Ah, pues fóllame tú a mí', y dice 'Ah, pues en ese caso... vale'"* (Álvaro, 37).

Por el contrario, para Norberto este simbolismo corporal se ancla en una división entre estilos de masculinidad contrapuestos donde la propia integridad corporal, y por extensión de la persona en su conjunto, se conecta con esta producción de prácticas y representaciones en torno a los usos sexualmente apropiados del cuerpo, que se expresan en esa centralidad del *tabú anal* en la construcción de su imaginario sexual: *"¿y que me toque el culo?, me da rabia... no me gusta... me da rabia, a mí me da rabia... a mí, por ejemplo, si me empiezan a coger mucho el trasero yo... yo ya paro, ¿me entiendes?... porque soy activo, no me gusta por detrás"* (Norberto, 43). Esta contraposición entre dos géneros de masculinidad, lo "activo" y lo "pasivo", al generizar para este ámbito de posicionamientos homoeróticos el orden de relaciones de fuerza entre los géneros heteronormativos, conecta este tabú anal con una determinada sexualización de sus disposiciones sexuales en las que se proscriben ciertos usos sexualmente abominables del cuerpo (*"penetración"*), y ello imponiendo restricciones claras a la experimentación sexual: *"la penetración me gusta hasta cierto punto [...] no es primordial para mí... es porque me lo proponen... o sea yo generalmente no lo propongo, ni penetrar ni que me penetren... casi nunca lo propongo yo, o nunca"* (Claudio, 32).

Estas relaciones entre los usos corporales y los estilos de masculinidad expresan diferentes tensiones entre las inversiones sexuales de los actores y sus lógicas de intercambio en las diferentes economías, unas tensiones que bajo ciertas condiciones pueden aparecer encarnadas en unas disposiciones sexuales fuertemente enraizadas en un acérrimo sentido del pudor, como en el caso paradigmático de este relato de Maurice a propósito de sus encuentros en un parque de la ciudad: *"lo que pasa en estos espacios, y en este parque más, es que siempre hay personas... tú nunca estás solo con otra persona, lo cual me gusta menos... y tampoco es muy cerrado, porque tú ves muy bien las personas dentro de los matorrales"* (Maurice, 32). Desde la lógica de una sexualidad convencional que remite las prácticas sexuales al ámbito de la privacidad de la diada sexual, estos encuentros en espacios públicos se viven desde una experiencia pudorosa del cuerpo y la sexualidad donde la "timidez" viene a expresar justamente esta

contradicción entre unas disposiciones orientadas a los dones y unas prácticas sexuales que no pueden escapar a la lógica sexual de los mercados de trueques: *“yo soy demasiado tímido... cuando estoy con alguien en los matorrales... al momento que yo veo que hay otro que está viendo yo cojo mi pantalón y ya se terminó... cierro mi pantalón y me voy, me siento muy incómodo”* (Maurice, 32). No parece descartable que en el origen de esta timidez o pudor se halle una especie de desajuste entre las expectativas o aspiraciones sexuales de Maurice (orientadas al don) y sus mercados efectivos de intercambio sexual (trueque), constituyendo la experiencia básica de un sentimiento de *frustración sexual* a partir del cual define sus posicionamientos respecto a los estilos legítimos de relación homoerótica.

Para concluir este análisis de los estilos de vida sexual es preciso incluir una referencia a los productos y materias del cuerpo que se significan sexualmente en este orden de intercambios, y específicamente a los fluidos corporales en la medida en que constituyen elementos privilegiados para pensar las fronteras corporales y los límites de la experiencia y de la experimentación sexual de los actores. Y ello es así debido a que las prácticas y representaciones de los sujetos en torno a los fluidos corporales guardan cierta coherencia en función de sus estilos de vida sexual. Así, las representaciones sobre los fluidos corporales, y particularmente sobre el “semen”, el “esperma” o la “leche”, pero también sobre la “saliva” y el “pis”, se enmarcan en un *continuum* entre el “morbo” y el “asco” que define posicionamientos diferentes en relación con la mayor o menor experimentación de los actores a propósito de sus disposiciones sexuales. Lo que puede colegirse a partir del análisis etnográfico es cierto aire de familia entre modos específicos de vivir e implicarse en los intercambios, por una parte, y la generación de unos repertorios más o menos ampliados de prácticas sexuales, por la otra, estableciendo de este modo los límites a la vez simbólicos y corporales a la propia experiencia sexual, es decir, a la experimentación corporal y a la encarnación de toda una cosmovisión sexual a partir de unos usos sexualmente muy idiosincrásicos del cuerpo.

Por ejemplo, en el orden de unas disposiciones sexuales que tienden a restringir en mayor o menor grado los usos sexuales del cuerpo, la impermeabilidad a los fluidos, en tanto productos corporales innobles, expresa una suerte de cierre corporal que es hasta cierto punto reveladora de las tensiones entre las fronteras simbólicas del cuerpo y las limitaciones interpuestas a la propia experimentación sexual (“ahí no he llegado”), como en estas declaraciones sobre la posibilidad de “tragarse el semen”: *“preferiría morirme antes... me da asco [E.- ¿Con tus parejas?] tampoco, no... hasta ahí no he llegado, la verdad [E.- No te gusta] no, me parece una guarrería”* (Jaume, 23) o *“vamos, no lo he probado, pero me daría mucho asco”* (Jorge, 31). Si para Jaume o Jorge el “semen” no constituye un elemento erotizado en sus juegos sexuales (“asco”), por el contrario para Eduardo, desde las expectativas de una experimentación sexual que hace justamente de la exploración de las fronteras corporales su razón de ser y actuar, la “leche” se presenta como la matriz de una cosmovisión que gira en torno a los valores de un sexo

“extremo”, como él mismo califica sus prácticas BDSM, y en la que el intercambio de esos fluidos corporales constituye precisamente el orden de gratificaciones sexuales esperadas: *“a mí la leche me encanta... es mi fetichismo, uno de mis mayores fetichismos”* (Eduardo, 38).

Por otra parte, si bien para Álvaro el “semen” no figura como componente erotizante de sus prácticas sexuales, por ejemplo cuando afirma que *“no soy de los que les gusta que se me corran en la boca”*, ello no impide que se haya consagrado a la tarea de experimentar sexualmente con otros fluidos corporales, como el “pis” o los “salivazos”, prácticas sexuales que él mismo califica de “guarras” y que hacen justamente de la exploración de las fronteras corporales y de las tensiones relacionales (“tenía el poder de mearle encima”) un motivo de erotización de estas ambigüedades de los intercambios sexuales: *“de repente vas allí, ves que en el cuarto de la bañera hay dos tíos y dices ‘Pues’... si a lo mejor llega alguien le meas... a lo mejor veo... pero miro y me gusta... y si encima tengo ganas a lo mejor lo hago [...] lo he hecho... y bufff... bueno sí, te meas ahí en la bañera, el tío se cubre o se traga lo que sea y... da cierto gustillo... así como... da-da morbillo, da cosa [...] en ese momento... me lo haces a mí, ¡y esto es una guarrería!, pero a mí me está gustando... o sea, lo del calorcito me gusta (risa)... sí, hay algo ahí... igual yo disfrutaba meándolo al tío este porque le veía tan... que le estaba meando encima, y tenía el poder de mearle encima, era como una cosa así”* (Álvaro, 37). No es impensable por tanto, desde la perspectiva experimental de un cuerpo permeable a los fluidos, que se puedan erotizar productos corporales que resultarían sexualmente innobles desde visiones más convencionales de la sexualidad, así el “pis” o la “mierda”, carentes de una significación sexual específica fuera de este marco de disposiciones experimentales que da sentido erótico a prácticas como “mear”, “cagar” o “escupir”, como en esta afirmación de Adrián en la que *“la mierda también es mierda, que hay que quitarse esa cultura... si follamos, follamos con todos los fluidos, y todo lo que nos sabe bueno”* (Adrián, 31).

La consonancia entre unos determinados estilos de vida sexual, unos usos sexuales del cuerpo y unas representaciones específicas sobre la sexualidad también se expresa en las producciones lingüísticas de los sujetos y en sus modos de referirse al “sexo”, en las palabras o expresiones elegidas o silenciadas. Maneras pudorosas de hablar del propio cuerpo, de sus usos y productos, expresados a través de un lenguaje eufemístico, contrastan notablemente con otras producciones verbales cargadas de un erotismo más explícito. Así, términos como “orinar” (Julián, 24) frente a “mear” (Álvaro, 37), “eyacular” o “pene” (Christian, 28) frente a “correrse” o “polla” (Eduardo, 38), “sexo oral” (Ismael, 33) frente a “comida de rabo” (Rafael, 48), delimitan sendos lenguajes privados para designar y referirse diferencialmente a unas cosmovisiones sexuales que expresan estilos de vida sexual distintos, representaciones y prácticas corporales diferentes. Se aprecia claramente en las situaciones de entrevista, donde esa presentación de sí mismo a través del lenguaje es más urgente, de qué modo las modulaciones de estas expresiones verbales establecen fronteras simbólicas sobre lo que se puede y no se puede decir respecto a la vida sexual en ese contexto, como cuando Claudio ante mi insistencia para que me contase con más detalle sus prácticas

sexuales justifica la prolongación de sus silencios con un lacónico *“es que me da corte decirte”* (Claudio, 32). Y es que su uso del lenguaje sexual está plagado de eufemismos que revelan esa forma de relacionarse pudorosamente con el propio cuerpo y los cuerpos próximos, en su caso vivida desde el paradigma de una sexualidad intimista.

Estas modulaciones lingüísticas se aprecian con nitidez en los relatos que describen a la alteridad sexual en tanto sujeto de deseo, y particularmente en el caso de aquellos que lo presentan en unos términos des-sexualizados que encubren justamente esas referencias más explícitas a los usos sexuales del cuerpo al representarlos cifrados en un lenguaje eufemístico, desprovisto de carga sexual: *“los ojos... me atraen muchísimo”, el “físico”, “piernas bonitas... que le quede bien un vaquero”* (Julián, 24), o en esta referencia de Maurice: *“yo pienso que los ojos para mí son lo más importante... los ojos... me gustan mucho ojos claros pero pequeños, porque yo tengo los ojos más grandes... me fijo mucho en los ojos... y por el resto no sé, esto depende ¿no?, del día a día... pero tampoco yo tengo un tipo de hombre que yo digo ‘Este es mi tipo’... es muy difícil, no sé... pero no me gustan los hombres delgados, pero tampoco gordos... hombres normales”* (Maurice, 32). Estas producciones eufemísticas del lenguaje sexual son solidarias de unas visiones convencionales y restringidas de la sexualidad que contrastan con las de aquellos sujetos más involucrados en una vivencia experimental de sus prácticas sexuales, y que resultarían procaces a oídos más sensibles. Por ejemplo, cuando en un momento de la entrevista Adrián exclama gesticulante *“¡la satisfacción de comerme un rabo así de grande!”* (Adrián, 31) sigue la lógica de un lenguaje sexualmente explícito para referirse a esa forma particular de experimentar los procesos y productos corporales, por ejemplo *“pedo”, “esfínter”, “mear”, “mierda”* (Adrián, 31). Este uso grosero del lenguaje sexual, como *“poner el culo”, “follar”* o *“correrse”* (Eduardo, 38), se corresponde con una visión experimental sobre la sexualidad y con un uso lúdico del propio cuerpo que, en el caso de Eduardo, es revelador de unas disposiciones corporales permeables a los fluidos, e indicativas a su vez de una experiencia fluida de las fronteras corporales: *“le dices al chaval... le dices... [titubea] ay, ¿me dejas hablar en mi lenguaje? [E.- Sí, claro] le dices, ‘Fóllame y córrete en mi culo’, y eso le encanta”* (Eduardo, 38).

Las diferentes inversiones de los sujetos en estos mercados (trueque-don), así como sus distintas disposiciones (experimentales-convencionales) y usos sexuales del cuerpo (abierto-cerrado) conforman en sus posibles combinaciones unos estilos de vida sexual diferentes y diferenciados que definen los posicionamientos de los sujetos en el campo sexual, en relación con las posiciones que ocupan según la distribución desigual del capital corporal en su comunidad sexual. Hasta aquí la descripción y análisis de los estilos de vida sexual que se configuran al calor de las lógicas económicas de estas relaciones homoeróticas. Al concluir en este punto la presentación del marco teórico sobre el campo sexual del homoerotismo nos serviremos de él como trama a partir de la cual poder interpretar la producción

social de la contaminación sexual y las relaciones de cuidado sexual de los sujetos en el ámbito de sus prestaciones sexuales.

Parte II

Anotaciones a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales

Imposible interpretar las determinaciones del peligro y la contaminación sexual, y por tanto las prácticas de cuidado de los actores, sin poner en relación teórica la formación de sus vínculos al interior de las diferentes economías sexuales con el sistema de reglas y regularidades sexualmente determinadas que articulan sus estrategias preventivas en este campo de intercambios homoeróticos. Por tanto, esta segunda parte de nuestra investigación dedica el esfuerzo de comprensión y análisis teórico a la relación sistemática que une las representaciones y prácticas de los actores sobre la contaminación y el cuidado sexual a las diferentes lógicas relacionales que articulan las prestaciones dadas y recibidas al interior de estas economías sexuales que hemos descrito. En este sentido, la operación de objetivar los principios de división de la comunidad sexual en función de la distribución desigual del capital corporal en su seno, a saber, las relaciones de género y generación, pero también de seroestatus, rendirá sus beneficios metodológicos en un análisis de las representaciones sobre las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúan los actores en las diferentes escenas sexuales, así como de la configuración de ámbitos relacionales más seguros que vuelvan sexualmente habitables sus posiciones y posicionamientos en estas escenas (Capítulo 9).

La hipótesis fundamental que orienta esta investigación antropológica, y por tanto que guía la siguiente descripción y análisis de la contaminación y del cuidado sexual, parte de la idea de que, tanto o más que las atribuciones psicologicistas o los atributos naturalizados del “riesgo” y la “prevención”, la generación socialmente determinada de los vínculos sexuales constituye la matriz de sentidos que da cuerpo a las representaciones de los actores sobre las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúan en los lugares de encuentro y, en consecuencia, a sus estrategias preventivas en el marco de sus intercambios sexuales. Por tanto, las páginas siguientes pueden tomarse como unas breves

anotaciones marginales a una descripción y análisis de la generación simbólica de la contaminación sexual y de las prácticas efectivas de cuidado que los actores despliegan frente a las incertidumbres de un campo de intercambios dividido sistemáticamente en categorías diferentes y diferenciadas, y en ocasiones opuestas y hasta antagónicas, de actores que se relacionan, no obstante, con el fin de asegurar su sustento sexual y, eventualmente, también material.

En consecuencia, al reconstruir teóricamente las condiciones y los condicionantes que las distintas economías sexuales imponen a la representación del peligro y a las estrategias preventivas de los actores en el campo sexual del homoerotismo, podremos comprender hasta qué punto ello resulta determinante del sentido diferencial que adquieren las prácticas de cuidado sexual en el seno de las reglas y regularidades que organizan sistemática y diferencialmente estos intercambios: circulación compleja de los deseos sexuales y de las prohibiciones preventivas que se articula y cobra cuerpo de forma diferente en función de los sistemas de intercambio en los que se inscriba, pues los actores atribuyen sentidos y finalidades muy diferentes a sus prácticas de cuidado ya se trate de economías de trueques sexuales (Capítulo 10), de circuitos ampliados de donaciones diádicas (Capítulo 11) o de prestaciones sexuales monetarizadas (Capítulo 12). Pero también, por otra parte, estas disposiciones de cuidado sexual no pueden comprenderse sin considerar el sentido que los actores mismos imprimen a sus propias inversiones y posicionamientos respecto a los distintos circuitos de intercambios en los que participan (Capítulo 13). Con ello se trata de mostrar, desde un punto de vista antropológico, algunas evidencias a propósito de la importancia determinante que tiene la formación de los vínculos sexuales en la configuración de las prácticas y representaciones de los actores en relación con la contaminación y el cuidado sexual en el ámbito de sus encuentros homoeróticos, es decir, la importancia teóricamente crucial que tienen las posiciones sexualmente ocupadas en este campo de intercambios para dar cuenta de las disposiciones de los actores hacia su cuidado sexual.

9. Del capital corporal como matriz simbólica de la contaminación sexual: la alteridad contaminante

En este capítulo se recogen algunas anotaciones teóricas relevantes a propósito de los procesos de formación, circulación y acumulación de capital corporal como determinantes de las representaciones de los actores sobre la alteridad potencialmente contaminante y de sus modos de relación práctica con ella. En primer lugar se introducen las divisiones por género y generación como principios de visión sexual (I), sobredeterminadas por la relación de distancia social como mediación de las prácticas y representaciones sobre la contaminación y el peligro sexual (II). En un campo fuertemente condicionado por la emergencia del VIH-sida, no pueden dejar de describirse y analizarse los *dispositivos serofóbicos* de cierre del campo sexual (III), así como su configuración históricamente circunstanciada (IV). Por último, frente a ese horizonte de incertidumbres sexuales que envuelve virtualmente los intercambios en este campo, se analiza el papel fundamental que cumplen las relaciones de distinción sexual en la generación de ámbitos sexualmente más seguros y, por tanto, más habitables desde la perspectiva de los actores (V).

I. Género y generación como significantes de la alteridad contaminante

Las relaciones de género y generación que estructuran este campo de intercambios sexuales articulan a su vez relaciones desigualitarias entre capitales corporales que, al determinar la deseabilidad sexual de los actores, median significativamente sus representaciones a propósito de la contaminación sexual. Veámoslo más detalladamente. Desde la perspectiva de los sujetos más jóvenes, y por tanto de quienes acumulan más capital corporal, la contaminación sexual se encarna en la generación “mayor”, en los “viejos” o en las “abuelitas”, de una forma que no puede comprenderse sin considerar el orden de oposiciones estructurales que articula estas relaciones etarias, y gracias al cual ellos ocupan las posiciones sexualmente más ventajosas en este campo: *“yo creo que la gente de mi edad sí que está concienciada, todo el mundo, y cada vez más... es ese tipo de gente mayor... yo no he tenido experiencias con gente mayor, no por nada sino porque no me atrae la gente mayor... pero creo que es en esa gente donde más difícil está el tema [...] mi sexualidad y el sida han ido juntos, pero esta gente no... para ellos es como de repente”* (Fabián, 25). Sublimada en clave de “conciencia” preventiva, y particularmente de una generación joven instruida en los valores del cuidado

sexual frente a una visión miserabilista de la vejez en este sentido, las representaciones de los jóvenes sobre la “gente mayor” expresan en el lenguaje de esta impureza sexual el distanciamiento respecto a una alteridad percibida como innoble, y por tanto como potencialmente contaminante: *“a la gente mayor no le gusta utilizar el preservativo, sí... algunos jóvenes no, pero la gente mayor como que no [...] la generación de hoy día está más consciente de la importancia del preservativo, los mayores no... igual un tío mayor dice ‘Eh, tengo sesenta años, ¿qué me queda por vivir?... pues hacerlo sin preservativo, porque si no mañana me va a dar un ataque al corazón, o pasado me da un cáncer de pulmón’ o etcétera, etcétera”* (Jaume, 23). Estas distinciones generacionales funcionan como un principio de representación fundamental de la impureza sexual a partir del cual cobra sentido la simbolización de la generación “mayor” como sexualmente contaminante, al presentarse como una auténtica figura de contraidentificación sexual.

En este orden de cosas, para quienes ocupan las posiciones generacionalmente centrales tanto la “juventud” como la “vejez” aparecen como dos alteridades potencialmente sensibles a la contaminación sexual. Se aprecia con claridad en la comparación que establece Eduardo a propósito de esas dos alteridades sexuales que, si bien nítidamente diferenciadas en su discurso, “jovencitos” y “gente mayor”, resultan desde su perspectiva comparables en cuanto a sus determinaciones semejantes hacia el peligro sexual: *“en Barcelona, hace un año, vi a un señor de unos 50 años... bueno, es más, lo he visto desde hace bastantes años que va a las fiestas, pone el culo, se deja follar por, como mínimo, 10 personas, que les pide que se corran dentro... a esa persona no la vas a cambiar... no estamos hablando de jovencitos [...] es gente mayor cuyo único objetivo que le queda en la vida es disfrutar de lo que le queda de vida y lo que más le hace disfrutar es eso... esa persona no va a cambiar”* (Eduardo, 38). Si por una parte la impureza sexual se encarna en la figura de ese “señor” entregado a una sexualidad anómica sin finalidad (“disfrutar lo que queda”), en el caso de la “gente joven” la edad se inscribe como un factor que a la inexperiencia añade la inmadurez en una muestra sin paliativos de ese adultocentrismo que acompaña las concepciones de estas generaciones centrales sobre los “jóvenes”, ya sea presentándolos como sujetos contaminantes o contaminables: *“la gente joven es muy insegura y muchas veces se deja manipular... se deja manipular, entonces con tal de caerme bien me dejan hacer lo que quiera... yo pienso que lo que deberíamos hacer, sobre todo para la gente joven... enseñarles a madurar, a que tomen la decisión y que se atrevan a exteriorizarla, a que se atrevan a decir ‘No, yo con condón’... que se atrevan a imponer su opción... y sin embargo, a los que su opción sea sin ello, enseñarles a que no la impongan... es complicado”* (Eduardo, 38). Desde su posición de centralidad sexual, las representaciones sobre esas alteridades contaminantes remiten a un distanciamiento social y sexual que se comprende desde la perspectiva de estas distinciones etarias que se sobredeterminan por la distribución desigual del capital corporal entre los actores.

Particularmente los sujetos de estas cohortes centrales, en la medida en que perciben más cercana la rivalidad por razón de capital corporal con los más jóvenes, así como los hombres de más edad, en tanto se ven excluidos por la devaluación del mismo, perciben esas generaciones jóvenes desde una retórica ambivalente que las describe por una parte en unos términos miserabilistas y a la vez como inclinadas a las actitudes más temerarias. Así se refiere Claudio a sus propias prácticas “de riesgo” como algo hasta cierto punto normal *“cuando tienes veinte años”* (Claudio, 32). En el mismo sentido se expresa Jacinto respecto a los “chavalines” que se han ido incorporando más recientemente al campo sexual del homoerotismo, bajo la retórica común de una incultura preventiva que sirve como argumento central de esa visión miserabilista de las generaciones jóvenes⁸³: *“el riesgo de cuando somos jóvenes de querer asumir riesgos [...] porque los chavalines no tienen ya a Rock Hudson en la tele ni a Magic... y ya se creen que con dos pastillas sales... pues entonces... ha bajado mucho [el uso de condón]”* (Jacinto, 34). Se puede apreciar que, en consonancia con el estereotipo epidemiológico, para estos sujetos la simbolización de la “sexualidad en riesgo” se encarna en ese varón homosexual joven y, más recientemente, inmigrante: *“en bares hace tiempo que no me encuentro con gente que diga ‘Yo no uso el condón’... y es curioso, porque las tres o cuatro personas que lo dijeron eran muy jóvenes y sudamericanos”* (Álvaro, 37).

En esta producción de representaciones sobre la contaminación sexual a propósito de las generaciones más jóvenes, los sujetos de más edad acentúan ese sesgo adultocéntrico que fuerza una interpretación de las generaciones jóvenes como más irreflexivas (“ir más a lo loco”), una actitud que es comúnmente percibida como estereotípica de la juventud: *“yo creo que no, yo creo que el hombre de más edad que quizá sí, pida más... yo creo que es al contrario, el joven pide menos el preservativo, que va más a lo loco, sí... creo yo”* (Emilio, 53). La importancia de comprender este efecto de perspectiva que introduce en la representación de la alteridad contaminante la posición ocupada en función del capital corporal en este campo de intercambios sexuales se aprecia con claridad en el caso de estas cohortes mayores de hombres que, debido a la depreciación de su deseabilidad sexual, se ven desplazadas hacia las posiciones subordinadas del campo sexual. Singularmente este desplazamiento va acompañado de una percepción de los jóvenes como sujetos imprudentes y, por ello, menos concienciados respecto a los cuidados sexuales, como cuando Cristóbal afirma, respecto a los “gays jóvenes del ambiente”, que *“[el preservativo] se usa muuuucho menos que antes”* (Cristóbal, 49) o cuando Emilio sentencia que *“van más a lo loco”* (Emilio, 53). Particularmente estas representaciones sobre el “mundo gay” producidas desde los márgenes de ese mismo mundo traduce este distanciamiento vivido desde la subordinación

⁸³ A este respecto cabe señalar que la ESHS-2003 revela un uso del preservativo mucho más extendido entre la generación de 18-29 años (78.1%), respecto a los de 30-39 (53.1%) y a los de 40-49 (30.6%).

sexual en una clave moralizante que es definidora de lo que se considera ser un “buen gay”.

Este efecto de distancia social y de distanciamiento sexual que se articula en las relaciones etarias se complementa, en el marco de esta producción simbólica de la contaminación sexual, con las relaciones generizadas, y particularmente con los estilos de masculinidad a propósito de los cuales se representa la alteridad contaminante en función de estas configuraciones específicas de los capitales corporales. Por ejemplo, para Alfonso los “casados” encarnan una alteridad potencialmente contaminante que se sobredetermina en un discurso confrontado sistemáticamente con esa subordinación sexual respecto a la heteronormatividad social, y a partir de la cual se generan específicamente las categorías significativas de la contaminación sexual: *“casados con mujeres, sí... y padres de familia y cosas de estas... entonces, claro, ellos piensan que por echar un polvo no les va a pasar nada... pues allí ni dios quería condón, no había forma de negociar el condón... vamos, no pude follar, no pude... es que no pude follar... la gente, todo el mundo, ‘No, a mí me gusta al natural, a mí no me gustan las gomas, a mí no me gustan los condones, a mí me gusta hacerlo a pelo’... así todo el mundo... vamos, con tres o cuatro que pasé a la cabina, pues al final quedó en nada”* (Alfonso, 52). La articulación del peligro y la contaminación sexual en torno a estas relaciones de fuerza generizadas se expresa a través de la interposición de un distanciamiento sexual con los “casados”, que aparecen ungidos de una suerte de inmunidad subjetiva que puede atribuirse a ese efecto de investidura sexual que parece conferir por sí misma la adscripción a la heteronormatividad social (“piensan que no les va a pasar nada”, “están seguros”).

En este mismo sentido, para Jairo la producción de referencias contaminantes en torno a los “casados” no sólo sirve para interponer un distanciamiento sexual respecto a la heteronormatividad social, sino también para intensificar el sentimiento de distinción a través del preventivismo frente a una heterosexualidad reducida al rango de un limbo sexual potencialmente contaminante: *“allí va mucha gente, muchos casados... muchos que van andando y tal... y el 90% son casados... y se lo tienes que decir tú... ‘Chhss... con condón’... y no, no lo utilizan... y estamos ahora que... que ahora si no oyes hablar de condón, de contagios de VIH y tal... alucinas... la gente se cree que está segura [...] y ya he visto dos o tres historias de gente que sé que es casada, que... joder... anda que... es la leche”* (Jairo, 47). Esta producción de alteridades contaminantes en función de los estilos de masculinidad se aprecia netamente en la contraposición que establece Valentín a propósito de sus experiencias de “turismo sexual” en Cuba y Marruecos. Al reificar en clave de identidades sexuales los efectos de la distancia social y cultural que los separa, en su relato se presenta al varón “árabe” como un agente cuyas prácticas de cuidado sexual aparecen determinadas por su condición heterosexual, lo cual comporta un distanciamiento en clave de homofobia respecto al preventivismo implícito en los referentes homoeróticos: *“entre los árabes hay algunos que hay que ponérselo*

porque si no tiran p'adelante... el árabe sí tira más p'alante, está muy poco concienciado... es decir, siguen pensando todavía que el sida es cosa de maricones" (Valentín, 51). En el polo contrario aparecen los "gays" cubanos, cuya proximidad a unos estilos homoeróticos de masculinidad se interpreta como una cercanía a los procedimientos del "sexo seguro", como parte del acervo "gay": *"sí se usaba [en Cuba], pero también hace muchos años, hace más años... pero vamos también se usaba porque allí había mucha información... sí, sí porque son gays, en el fondo son gays"* (Valentín, 51).

De una forma clara respecto a estas distinciones entre estilos de masculinidad dentro del campo del homoerotismo, la contaminación sexual se entiende mejor no sólo asociándola a determinadas prácticas sexuales ("penetración", "mamada") sino también a los roles que se encarnan en esas prácticas ("activo" o "pasivo"), que se perciben a su vez como rasgos diacríticos de los estilos de masculinidad. Para Jaume, que se presenta a sí mismo como "pasivo", las relaciones de cuidado sexual se asocian a una idea heteronormativizada de "lo femenino" por oposición a un homoerotismo "activo" que se despliega incontinentemente, y por tanto sexualmente contaminante: *"igual un activo pues no quiere utilizar un preservativo... igual a los activos les da más morbo no utilizar un preservativo porque al fin y al cabo, no te voy a engañar, yo disfruto, pero ellos disfrutan más... mucho más cuando no utilizan preservativo [E.- Quita sensibilidad] quita, sí [E.- A ti no] a mí no, pero a ellos sí... lo supongo porque me lo han dicho, y me lo han dicho varios... los activos lo prefieren, les da más morbo"* (Jaume, 23). Por el contrario, para Emilio la representación del "pasivo" como un sujeto vulnerable se comprende inversamente desde un posicionamiento de "activo" que, al generar sus propias disposiciones sexuales a partir de un *tabú anal*, sitúa en un lugar prioritario la división por género del intercambio sexual, "el que da y el que recibe", reproduciendo una visión heteronormativizada de las relaciones entre masculinidades homoeróticas que tiene su correlato en esa representación generizada del "pasivo" como una alteridad potencialmente contaminante: *"sobre todo cuando eres activo y te enganchas a una persona y tiene sífilis, o tiene gorronea o de más... siempre tienes el problema de caer en esas enfermedades"* (Emilio, 53). Cuando no de una forma explícita, en su discurso el "pasivo" aparece implícitamente cifrado en clave de contaminación sexual ("sífilis", "gonorrea"), una atribución que lejos de resultar arbitraria se justifica desde su perspectiva en esa división por género del intercambio sexual: *"yo creo que tiene más riesgo el pasivo que el activo [E.- ¿Sí, por qué?]* porque yo creo que el problema es del semen [E.- ¿Sí, de la recepción del semen?] *sí, sí, sí... yo creo que el problema de las enfermedades que se transmiten por el semen está en el pasivo... más que en el activo"* (Emilio, 53).

El relato de Valentín, que se presenta a sí mismo como "pasivo", resulta paradigmático de esa representación generizada de la contaminación sexual que se articula alrededor de estas relaciones de fuerza entre los estilos de masculinidad.

Asumiendo como propia esa desigualdad de género, para Valentín contaminación y vulnerabilidad se combinan en su representación de esas masculinidades subordinadas de las cuales no obstante él mismo participa: *“todos tenemos riesgo, pero generalmente el riesgo está en el que recibe, a ver si me entiendes... si te ponen el culo ahí... pues ná, todos sabemos cómo se transmite... pero el que recibe es el que tiene más... opciones [...] yo de todos los amigos que tengo... de 51 años que tengo, todos los que se me han muerto eran pasivos, todos”* (Valentín, 51). La metáfora recurrente en su relato de la sexualidad reproductiva, donde el varón “activo” deposita la “semillita”, expresa esa concepción generizada de una masculinidad vulnerable por asimilación al rol femenino en el orden de las prácticas heteronormativas: *“el pasivo [E.- ¿por?] porque el pasivo tiene el riesgo pues, eso, de que se le corra... el activo no, el activo lo que hace es dejar la semillita, pero no la recoge, incluso pienso que aunque fuera sin preservativo el activo como no hubiera sangre... o algo de ese tipo en esa relación, pues tampoco le pasa nada... seguramente el que tiene más riesgo es el pasivo”* (Valentín, 51). En este marco de representaciones generizadas de la alteridad sexualmente contaminante, los cuidados sexuales se inscriben en un orden de analogías con lo femenino donde, estableciendo un paralelismo “pasivo”-“mujer”, las estrategias de prevención sexual se conciben a la luz de la lógica dominante de una sexualidad reproductiva: *“igual que una mujer para no quedarse embarazada”* (Valentín, 51). Esta determinación del peligro sexual en función de las tensiones generizadas que articulan las relaciones de fuerza entre los estilos de masculinidad es todavía más notoria en aquellas ocasiones en las que, jugando con esa ambivalencia de los roles asociados a las prácticas, suspende excepcionalmente el uso del preservativo al afirmar que *“cuando penetro generalmente nunca, las pocas veces que penetro... porque ahí no corres tanto riesgo”* (Valentín, 51).

Esta representación de la contaminación sexual en función de las relaciones de hegemonía y subordinación entre los estilos homoeróticos de masculinidad, expresiva del sentido más práctico que teórico de las disposiciones de los sujetos hacia su cuidado sexual, aparece claramente en esta visión que ofrece Luciano sobre una alteridad sexual que es percibida de un modo que reproduce en el ámbito de sus relaciones homoeróticas las concepciones homófobas sobre los géneros de masculinidad: *“hay muchos que... son pasivos... y hay muchos a los que no les gusta usar el condón, se encuentran incómodos con él... esas son las personas de mayor riesgo, creo yo”* (Luciano, 70). En su discurso se aprecia una correlación entre el estilo de masculinidad y la definición de esa alteridad potencialmente contaminante que expresa el distanciamiento sexual con estilos de masculinidad inasumibles desde su posicionamiento como “activo”, y particularmente desde una concepción del *buen homosexual* que se define parcialmente por su oposición a los que “no han salido del armario”, o bien frente a aquellos que representan sexualidades subalternas, como las transexuales o los “travestis”, sectores doblemente estigmatizados, y por tanto doblemente alejados simbólicamente de

él: *“naturalmente esos grupos que se van a hacer la carrera por ahí, por María de Molina... vestidos de mujeres, y resulta que se van con homosexuales, que no quieren... que no admiten que lo son... ellos mismos son hipócritas con ellos mismos... y se van con esos tipos vestidos de mujer pretendiendo ser ellos los machos, después se la chupan [...] es un tipo de gente mucho más oculta, esa gente es más oculta, ese tipo de homosexuales que no han salido del armario, y que no quieren salir por su situación... pues, social o lo que sea”* (Luciano, 70). Articuladas en un campo de intercambios estructurado por una distribución sistemáticamente desigual de los capitales corporales, las representaciones sobre la alteridad sexualmente contaminante se sobredeterminan en este campo de relaciones de fuerza entre los géneros y las generaciones que interactúan en el seno de estas economías sexuales del homoerotismo. Estas divisiones de la comunidad sexual en función de la acumulación diferencial de capital corporal entre los géneros y las generaciones configuran por tanto una matriz simbólica de distinciones sexuales a partir de la cual se presentan y representan esas alteridades potencialmente contaminantes y las formas apropiadas de relacionarse con ellas, es decir, las prácticas de cuidado sexual a partir de las cuales se evitan las relaciones sexualmente funestas.

II. La distancia social en la representación de la contaminación sexual

Las representaciones sobre la contaminación sexual se inscriben en el campo de los intercambios sexuales a partir de una doble estructuración de las posiciones ocupadas por los sujetos en función, por una parte, de la distribución desigual del capital corporal en la comunidad sexual y, por otra, de las afinidades debidas a los *habitus de clase*, doble estructuración que depara las reglas de homogamia dentro de estos mercados de prestaciones sexuales. En este sentido cabe afirmar que tanto el distanciamiento sexual como la distancia social configuran un orden de representaciones y prácticas en torno a la representación de la contaminación sexual que determina las relaciones de intercambio sexual con esas alteridades potencialmente contaminantes. Particularmente, en un relato hasta cierto punto ejemplar sobre la contaminación sexual asociada a la distancia social, Octavio sitúa simbólicamente en ese *agente extraño*⁸⁴ que encarna paradigmáticamente la figura del “extranjero” el origen de las disrupciones sexualmente sobrevenidas en la escena sexual local: *“las primeras noticias [sobre el sida] fueron que yo tenía dos amigos que siempre se iban a la playa... y me contaban que ligaban con franceses [...] y luego me enteré de que tenían el sida... y los dos se enfermaron de lo mismo, y se murieron... y luego me contaron que la costumbre que tenían era irse a la playa a ligar con extranjeros y que entre ellos... hacían como una cama redonda”* (Octavio,

⁸⁴ Véase Comaroff/Comaroff (2002).

42). En el caso de Alfonso, que es activista anti-sida en una pequeña asociación local, ese elemento extranjerizante se expresa a través de las categorías adquiridas en su relación continuada con los profesionales sanitarios, y particularmente con esa categoría epidemiológica emergente que es el “inmigrante” donde se condensan las determinaciones del origen social con la condición de clase subalterna para dar lugar a una visión miserabilista de la migración como condición sanitaria más que como proceso social: *“el inmigrante te viene con el paquete completo... una gran mayoría de ellos, por lo menos los que vienen aquí [...] porque tú date cuenta que vienen de países donde la sanidad no es pública, y a la sanidad no tiene todo el mundo acceso a ella... y te vienen pues con todo, te vienen con el paquete completo [...] los mandamos a Sandoval, les hacen un análisis completo que es de todo... de sífilis, de gonorrea, de sida, de... de todo... y te vienen, muchos, con todo positivo”* (Alfonso, 52).

Estas concepciones de la contaminación sexual se comprenden mejor en términos del efecto de distancia social que introduce la condición de clase en los principios de diferenciación y distinción de los agentes dentro de este campo de intercambios sexuales. Llegado él mismo del campo a la ciudad en los años sesenta, en ese orden de distinciones que establece Alfonso la importancia de la condición de clase se deja notar en una división entre el origen rural o urbano de los inmigrantes donde lo rural añade una condición de inferioridad social a un estatus de inmigrante ya definido de antemano en términos de privación: *“esos que vienen del campo, que vienen de aldeas, de sitios donde no tienen acceso a hacerse pruebas, a cuidarse la salud... en gente que viene de las ciudades hay una gran diferencia, que te venga una persona... aunque sea de Suramérica, que te venga de una ciudad [a] que te venga de una aldea... pero eso también un poco te pasa aquí”* (Alfonso, 52). Esta lógica relacional que subyace a las representaciones sobre la alteridad potencialmente contaminante, que resulta de esa doble determinación sexual y social del capital corporal y de la condición de clase, se traduce en el lenguaje cotidiano a un registro esencialista de atributos, como en el relato de Jaume donde los “madrileños” representan, desde su perspectiva de “chico de provincias”, la personificación de una suerte de anomia sexual (“promiscuidad”) asociada a los estilos de vida “gays”, y no tanto el producto colectivo de una institucionalización de las economías de trueques sexuales en torno a los espacios “de ambiente”: *“si quieres salir una noche por ahí con ganas de follar... no tienes uno, vas a tener cincuenta... es brutal, en Madrid son un poco... hay mucha promiscuidad... son un poco más lanzados, los madrileños, sí”* (Jaume, 23).

Determinado por un proceso de fragilización que podemos atribuir a su trayectoria migratoria, para Edgar las representaciones sobre la contaminación sexual se inscriben en un registro moralizador sobre la “cultura española” donde la anomia sexual (“muy liberal”) aparece para justificar el carácter potencialmente contaminante de una sociedad que se percibe desde posiciones socialmente

subordinadas: *“mi hermano me decía ‘Ten cuidado, que vas a agarrar una enfermedad acá, porque acá el sida abunda acá en este país... porque acá la gente es muy liberal’”* (Edgar, 26). En este mismo sentido, la descripción que hace Manuel del “ambiente madrileño” se subsume en una narrativa más amplia sobre la “sociedad española” en clave de anomia social, presentada como una sociedad sexualmente contaminante donde la suspensión del condón, epítome del desorden sexual, *“es una conducta normal aquí, no sé... yo no sé realmente... es como que la gente... yo no sé si realmente no tenga riesgo o si no está bien informada... pero es una conducta normal en España”* (Manuel, 36). De un modo muy particular para estos sujetos socialmente fragilizados por sus propios procesos migratorios la representación de la contaminación sexual aparece socialmente determinada por esa distancia con la cultura local que, siendo a la vez tan real como imaginaria, se sobredetermina por unas condiciones de vida ligadas a la subordinación del estatus de “inmigrante”.

Este efecto socialmente inducido en la percepción del peligro sexual, en la medida en que se inscribe en una lógica de fragmentación y segmentación de los mercados sexuales, reproduce al interior de la comunidad sexual las nociones epidemiológicas y los estereotipos entre clases sociales y entre los diferentes sectores de estas clases, como en el relato de Ramón sobre los “rumanos” de la Puerta del Sol en el que las representaciones sobre esas alteridades potencialmente contaminantes se expresan a través de una lógica de distinciones sexuales articuladas a partir de esa distancia entre sus clases sociales y sus procedencias nacionales: *“de toda esa panda que hay en Sol, y que ahora mismo son rumanos... a esos se lo tienes que poner porque no saben ni ponerse el preservativo... no saben ni cómo funciona, muchos de ellos”* (Ramón, 32). Tanto la “calle” como la “sauna” representan mercados sexuales degradados respecto a los “bares de ambiente”, que Álvaro suele frecuentar, y en consecuencia también sus agentes son percibidos como sujetos degradantes respecto a los cuales se interpone un distanciamiento sexual justificado precisamente por su carácter potencialmente contaminante: *“les veías... por pintas... la cara, el pelo... decías ‘No, no... yo aquí no follo’... yo qué sé, daba la impresión de sucio, no sé decirte”* (Álvaro, 37). Esta percepción de los jóvenes rumanos como “gente guarreta” o que “están que dan asco” vehicula asimismo unas disposiciones de cuidado sexual que no pueden comprenderse al margen de este orden de significaciones entre clases sociales y entre estilos de vida sexual socialmente diferenciados: *“y dices ‘Yo aquí no follo ni loco, vamos... yo aquí cinturón de acero’... calzoncillos de acero, que no sale nada ni se mete nada”* (Álvaro, 37).

La condición de clase, y particularmente las distinciones a partir del estilo de vida dentro de las clases medias, se presenta como una matriz simbólica de producción de representaciones sobre las alteridades contaminantes en el imaginario sexual de estos sujetos. Desde la perspectiva de unos actores que se

perciben exentos de los determinismos de su clase social, adscritos a valores individualistas y liberales relacionados con sus expectativas de movilidad social, las representaciones sobre la contaminación sexual se anclan fuertemente en esta simbolización de la distancia social respecto a unas alteridades sexuales que, como para Valentín, se perciben desde un *culturalismo de clase* (“bajo nivel cultural”, “preparación”) que se adquiere y justifica en razón de los propios logros escolares: *“yo creo que la gente que no se la hace [la prueba] es sobre todo gente, yo creo, mayor... que ya se ha confiado, se les ha pasado el susto, gente de cierto bajo nivel cultural, también pienso... si la gente lo tiene [el sida] es porque tiene un nivel cultural bajo, pero con una cierta preparación yo creo que sería consciente y se la haría”* (Valentín, 51). Incluso cuando este legitimismo cultural no es adquirido por los títulos académicos, como en el caso de Felipe, su fuerza ideológica hace que las divisiones de clase se interpreten en clave de unas distinciones entre estilos de vida expresivas justamente de esos niveles escolares, tan determinantes como símbolos de estatus en esta representación de las alteridades potencialmente contaminantes: *“los más cochinos son o los analfabetos, es lo que yo veo... mucho analfabeto, que claro, peca de eso... de la incultura, y luego hay gente muy culta que peca de vicio ya... son gente viciosa... un escritor, un abogado, un empresario, son los peores quizá, esta gente así fuerte de dinero son los peores... piensan que lo pueden hacer todo, no son todos de dinero, pero hay muchos... con cocaína por medio o... yo conozco aquí a un señor que tiene una galería de arte, viene aquí muchísimo, no te voy a decir el nombre... pero es lo más asqueroso... paga miserias, busca chicos recién llegados, que todavía no están informados de lo que tienen que cobrar y se aprovecha... se aprovecha de ellos”* (Felipe, 35). Ya sea por exceso (“gente muy culta”) o por defecto (“analfabetos”), sobre todo en los sectores populares de las clases medias, este *culturalismo de clase*, adquirido parcialmente a través de la socialización escolar de los sujetos y reproducido ampliamente por la industria cultural, actúa como una potente matriz de sentidos asociados a la contaminación sexual. En consecuencia, las representaciones de la alteridad contaminante no pueden entenderse al margen de esa reproducción en el ámbito de la sexualidad de las divisiones entre las clases sociales a partir de las cuales los actores producen colectivamente sus categorías de percepción y clasificación de las *clases sexualmente contaminantes*, a saber, extranjeros, inmigrantes, analfabetos, alteridades en relación con las cuales los sujetos interponen distancias y distanciamientos como estrategias de evitación del peligro sexual.

III. La serofobia como dispositivo simbólico de cierre sexual

La formación de los valores y las valoraciones sexuales ligadas a la producción grupalmente inducida del capital corporal, además de las relaciones de género y generación, contempla de una manera muy singular la inclusión de las relaciones

entre *seroestatus* como elemento nuclear del sentido de la contaminación y del peligro en este campo sexual del homoerotismo. Más allá de la visión epidemiológica que reduce la seropositividad a un estado patológico, las representaciones colectivas sobre la contaminación sexual no pueden comprenderse al margen de los principios estructurales que organizan los mercados sexuales, es decir, la circulación de las prestaciones sexuales en el campo de estas economías homoeróticas. Sin considerar el modo específico en el que estas representaciones colectivas sobre la *seropositividad* imponen las condiciones para el acceso diferencial de los sujetos a los bienes y prestaciones que circulan en las economías sexuales, o sea en función de las relaciones entre sus capitales corporales, y particularmente en función del seroestatus, nos privaremos de una comprensión de los efectos de la *serofobia*, incluso de la serofobia institucional, en la percepción de esa alteridad encarnada en la figura del “seropositivo”. Condición estigmatizada y estigmatizante, la discriminación ligada al seroestatus se inscribe en un imaginario sexual articulado alrededor de un conjunto de prácticas y representaciones colectivas en torno a la *serodiscordancia*, es decir, en función de esa distancia entre seroestatus cuyo correlato práctico es la estratificación de los actores en el campo sexual: *“por eso se oculta... es como otra vez volver un poco al armario... porque no deja de ser un miedo... hay gente que sí, pero mucha gente no está dispuesta a tener contacto con un seropositivo, si lo sabe... porque sienten miedo a la enfermedad... a las creencias... entonces claro, es una labor muy... educativa también para todo el colectivo gay... pero bueno”* (Óscar, 39). Al percibirse como un elemento de distinción en cuanto a la deseabilidad sexual de los sujetos, el seroestatus opera como un principio de elección sexual y a la vez como un mecanismo de cierre de los mercados sexuales, instaurando la fuerza estigmatizante de este conjunto de prácticas y creencias serofóbicas en el orden de las relaciones y preferencias sexuales de los sujetos.

Ahora bien, lo que aquí definimos como *serofobia*, ese conjunto de prácticas y representaciones colectivas sobre la condición estigmatizante y por tanto degradante de la serodiscordancia, es una forma de representar colectivamente la contaminación sexual encarnada en una alteridad que se manifiesta a partir de unos atributos epidemiológicos que instituyen una auténtica condición social, y particularmente sexual, vivida por los sujetos de una forma especialmente acuciante en el ámbito de su sociabilidad sexual, ya sea en los lugares de encuentro o en los contextos asociativos, como relata Paulino a propósito de su militancia en una organización local: *“la gente quería hacer tanto anonimato... para que la gente no supiera, la propia gente del colectivo, quién era seropositivo, quién no... porque se podía ver si se ponía el grupo [de ayuda mutua] los martes de 8 a 10, tú sabes que hay un grupo... si vas por ahí, y le ves... sabes que va a... entonces en esa época había como mucho conflicto con eso”* (Paulino, 39). La psicologización de ese proceso colectivo de estigmatización (“volver al armario”, “miedo”, “anonimato”) es la versión subjetivista de una discriminación objetiva que se establece como regla

sexual en torno al estado de salud, en tanto estado normativo del cuerpo y por extensión de la sexualidad, y a propósito del cual se configura este dispositivo simbólico de cierre de los mercados sexuales. Específicamente en las economías de trueques sexuales, por el papel central que juegan las equivalencias entre capitales corporales en su seno, la serodiscordancia implica una relación de distancia en función del seroestatus que es condición suficiente para ese distanciamiento sexual en la relación de intercambio, práctica de evitación del peligro sexual que tiende a neutralizar las posibilidades mismas del intercambio: “[E.- Eso te disuade de tener...] [interrumpiendo] ¡totalmente!, totalmente, sí... sí, claro... y sobre todo eso es una cosa que hay que tenerla presente a raja tabla” (Norberto, 43). En la medida en que la serodiscordancia implica la representación de una alteridad contaminante, y por tanto la generación de un dispositivo simbólico de cierre sexual de los mercados del homoerotismo, tiene sentido pensar este distanciamiento sexual como una estrategia socializada de cuidado sexual, o sea de protección comunitaria de estos circuitos de prestaciones sexuales⁸⁵.

Desde la perspectiva de las personas seropositivas, estas relaciones desiguales en razón del seroestatus se viven forzosamente como un obstáculo principal en su acceso a las prestaciones y bienes sexuales que circulan en estos mercados, en la medida en que determinan las condiciones relacionales de la devaluación de su deseabilidad sexual. La manera ambigua que tiene Jorge de referirse a esta discriminación serofóbica, que él mismo empieza recientemente a experimentar en calidad de “seropositivo”, puede muy bien dar cuenta de su formidable presencia como criterio de diferenciación y selección de la pareja sexual en el ámbito de estos intercambios: “[E.- ¿Notas que hay mucho rechazo?] claro, pienso que sí... no lo sé porque tampoco... pero pienso que sí... vamos, a mí nunca me ha pasado eso de... como hay gente que le ha pasado, que dice ‘Ah, pues soy seropositivo’, y salen corriendo... a mí jamás... también es que llevo año y medio con esto [...] no sé, claro, ahora como estoy en el caso de que soy seropositivo y... y sé lo que hay... sin ser seropositivo, seguramente huyera... o sea, de repente me voy corriendo... sí, o sea... o no lo sé... es que depende también del momento... pero seguramente tendría miedo... no le dejaría de hablar porque no tiene nada que ver... pero relaciones sexuales no tendría con él... en ese momento, ahora... pues no sé” (Jorge, 31). Como alternativa a esta serofobia colectiva que organiza los principios de visión y división en los mercados sexuales, es decir, a estas relaciones desiguales entre seroestatus que definen la deseabilidad sexual de los actores, desde la perspectiva de las personas seropositivas a menudo se presenta como ideal una suerte de homogamia o emparejamiento por razón de paridad de

⁸⁵ A este respecto cabe señalar que en la ESHS-2003, “elegir correctamente a las parejas” constituye el 63% de las respuestas a la pregunta sobre las “medidas para prevenir la infección por el VIH”, que es una forma eufemística de sondear justamente el papel que tienen las creencias serofóbicas como principios de clasificación y jerarquización del campo sexual, y en consecuencia como criterios de selección/discriminación del compañero sexual.

seroestatus, en parte debido a esa incorporación de la violencia simbólica de la serofobia como criterio de autodefinición, pero también como estrategia de habitabilidad sexual en torno a una condición sexual compartida, como refiere Octavio en este relato a propósito de sus relaciones en el “ambiente”: *“a lo mejor sí que... hay una cierta discriminación... así general, a la hora de ligar, que te van a rechazar... pero hay gente que no, que no rechaza... incluso hay gente que busca... como un poco, por el temor al rechazo, que busca... ‘Bueno, yo quiero relacionarme ya con seropositivos’... para no tener que contarle... o no temer el rechazo”* (Óscar, 39).

Estas prácticas de evitación de las relaciones serodiscordantes, al concebirse como estrategias de cuidado sexual orientadas a la protección total de la persona, se dejan sentir de una forma especial en el ámbito de las economías de dones sexuales, en parte por ese carácter totalizante de sus intercambios. Por ejemplo, para Álvaro el conocimiento de la seropositividad del otro frustra de plano cualquier esperanza de afianzar un vínculo de “pareja”: *“me enteré de que este chico era seropositivo, entonces... como que de repente toda la sensación... toda la cosa de enrollarse y de ir a ser pareja se acabó... para mí eso se acabó”* (Álvaro, 37). Al ser un elemento discriminante de la concurrencia y la competencia de los actores en el mercado de los intercambios sexuales, estas prácticas y representaciones serofóbicas, a veces muy sutiles, actúan como un principio de selección de la pareja sexual que hace justamente de esa evitación o distanciamiento respecto a la alteridad contaminante una disposición de cuidado frente al peligro sexual, o como él mismo expresa a través de una metáfora bélica que fascinaría a Susan Sontag⁸⁶: *“es una forma de evitar el campo que sabes que está minado, ¿no?”* (Álvaro, 37). Esta discriminación por razón de seroestatus, en tanto criterio de selección del compañero sexual, se basa muy fundamentalmente en un ideal normativo de “pareja” que comporta implícitamente la idea de una seroconcordancia en negativo, es decir, un sentido de simetría y proximidad serológica cuyo quebrantamiento impide el intercambio sexual y restringe la reproducción de los vínculos: *“lo que menos me apetece es complicarme esta vida, por mucho que quiera a esa persona... no la voy a dejar de querer para nada, pero eso sí, voy a tener que renunciar a esa relación... podría convertirla en algo bonito, como una buena relación de amistad... porque yo pienso que la cosa de la pareja, aparte de compartir muchas cosas, pues hablando ya de sexo... pues también es poder hacer sexo, poder hacer el amor... pero a gusto, y con esa persona no se puede estar a gusto, ni siquiera besándola”* (Jaume, 23). No es casual que, siguiendo estas determinaciones del distanciamiento sexual, la serodiscordancia se perciba como un óbice para esta clase de intercambios pero no impida el sostenimiento de otros lazos interpersonales que prescriben cierto grado de distancia sexual respecto a ese vínculo totalizador de la “pareja”, como las “relaciones de amistad”. De una manera

⁸⁶ Sobre el uso de la “metáfora bélica” véase Sontag (1993).

consistente en las representaciones de estos sujetos, y sobre todo en quienes orientan sus inversiones sexuales hacia las economías de los dones, la serodiscordancia en el ámbito de la “pareja” se considera un horizonte relacional inadmisibile e inasumible, una auténtica *distopía sexual* en la medida en que contraviene su cosmovisión totalizadora de los intercambios.

Fruto de esa violencia simbólica de la serofobia en tanto matriz de configuración de subjetividades y principio estructural de los intercambios, es decir, en tanto desigualdad objetiva en estado incorporado, la serodiscordancia introduce un elemento de distorsión en la percepción de la propia persona, y más cuanto más reciente ha sido el diagnóstico, apreciable sobre todo en estos relatos sobre la “pareja” donde la desigualdad entre seroestatus viene a diluir la idea de una implicación total en la díada como forma de representarse esa imagen idealizada del don totalizador, como en esta negación que hace Edgar de sus propias expectativas en torno al emparejamiento con una persona seronegativa: *“yo creo que no, eso lo veo imposible, tener una pareja seronegativa con seropositivo yo lo veo imposible... no... no, no lo veo”* (Edgar, 26). Estas estrategias de evitación sexual, que desde la perspectiva de las personas seropositivas se viven como una suerte de autoexclusión de los mercados sexuales, o como una participación pero en tanto categoría degradada, puede ser interpretada como una estrategia de cuidado sexual, y particularmente de corresponsabilidad con ese otro genérico que es la comunidad sexual, en la medida en que estas representaciones serofóbicas constituyen el registro de comprensión del propio seroestatus en clave de condición sexualmente contaminante, y por tanto potencialmente excluida de estos circuitos de intercambio: *“yo creo que no porque... se puede contagiar al otro... también hay que proteger al otro, a la otra persona... si yo lo quiero mucho a esa persona... por mi culpa, yo me voy a sentir culpable por haberlo contagiado a él... prefiero que se meta con una persona que está sana a que se meta conmigo... prefiero tener su amistad, aunque yo lo quiero, y por más que lo quiero mucho... prefiero que sea mi amigo solamente... aunque quisiera que fuese algo más mío, pero no puedo, porque estoy enfermo, yo sé que estoy enfermo y no me puedo dar el lujo de esto... y no quiero perder su amistad”* (Edgar, 26).

La búsqueda de una homogamia por razón de seroestatus se plantea desde la perspectiva de Edgar como una estrategia para dar viabilidad a un vínculo que sólo se hace imaginable e inteligible en el seno de una seroconcordancia positiva, en la medida en que se piensa como el núcleo de una afinidad completa sobre la base de un estilo de vida sexual estructurado alrededor del seroestatus compartido: *“tal vez con una persona como yo podría tener una relación, porque al menos está en la misma situación que yo... pero hasta ahorita no he conocido un seropositivo que se haya atraído por mí... siempre han sido seronegativos los que se han atraído por mí”* (Edgar, 26). Esta segregación asumida en razón del propio seroestatus, que aspiraría idealmente a la constitución de una comunidad seropositiva endogámica,

es una forma sutil de serofobia incorporada que revela su potencia simbólica como matriz de subjetivación de la contaminación sexual, pero que también puede ser vista como una forma de cuidado de sí mismo, al producir relaciones de habitabilidad sexual que conjuran esa misma discriminación por razón de seroestatus en los mercados sexuales.

A veces reducido a la categoría de fantasma o personaje vil, pues se presenta como la encarnación de la alteridad contaminante por antonomasia, las representaciones comunes sobre el “seropositivo” permiten apreciar de qué modo estas creencias serofóbicas circulan como mediaciones de los intercambios sexuales, particularmente imponiendo restricciones a la concurrencia de estos actores en los mercados sexuales: *“este hombre cogió también el sida, y se lo dijeron... sin embargo va ahí a la sauna... pero dice que no hace nada, que solo con preservativo... y un día le llamaron la atención ‘Pero hombre, si usted tiene esto, ¿cómo viene aquí?’... y ya no lo he vuelto a ver más”* (José María, 64). Experimentada como una estrategia de cuidado sexual socializada, a través de la amonestación y el rumor (“le llamaron la atención”, “me lo contaron”), estas relaciones de distinción sexual a partir del seroestatus pueden interpretarse como una forma de preservación comunitaria de estos circuitos de prestaciones sexuales, en este caso en el contexto de los intercambios agónicos de los mercados dinerarios (“sauna”), como se aprecia en este diálogo vicario que reproduce José María en la situación de entrevista: *“le llamaron la atención... y que su médico le dijo ‘Oye, tú ya no puedes hacer nada, ¿eh?’... ‘Bueno’... ‘No, no, no debes de hacer nada... y mucho menos habiendo penetración’... ‘No, no, pero con preservativo’, ‘No, no, no debes de hacer nada’... eso me lo contaron, que su médico... porque yo no hablaba mucho con él, me lo contaron a mí que su médico se lo había dicho... luego, también me dijo uno de la sauna, que le había dicho que no entrara más allí”* (José María, 64).

Si en el relato de José María el recurso a la autoridad médica vendría a justificar la urgencia de esta segregación como una forma de evitación del peligro sexual, para Felipe la presencia del “seropositivo” se modula diferencialmente en el marco de una jerarquía de escenas sexuales que distingue los espacios más porosos y por tanto más permeables a ese cierre sexual de las evitaciones serofóbicas: *“cuando están en ese estado ya es más en la calle por donde los encuentras... hombre, en la sauna a lo mejor se meten... pero en los locales cuando están así ya no”* (Felipe, 35). Como en la famosa expresión de Mary Douglas, “la impureza es materia fuera de sitio”⁸⁷, la ubicación de la contaminación sexual se hace sentir diferencialmente en función de la estratificación simbólica de las economías sexuales en las que se inscribe: desde la clausura completa de los “locales”, espacios centrales del “ambiente” donde la primacía del capital corporal vuelve idealmente improbable la presencia de la contaminación, hasta su segregación en los mercados *con moneda*

⁸⁷ Véase Douglas (1991: 60).

de la “calle”, como ese comercio sexual donde es pensable situarla, pasando por la “sauna” como lugar intermedio entre la legitimidad de la red comercial y la degradación del sexo dinerario, constituyendo un espacio más ambiguo y por tanto más poroso para ese tipo de alteridades potencialmente contaminantes. En definitiva, estas creencias serofóbicas operan como un conjunto de prácticas y representaciones colectivas que actúan a la vez como matrices de producción de alteridades contaminantes, o sea como sistemas de clasificación de la pureza y la contaminación sexual, y a la vez como mecanismo de cierre de los mercados sexuales, es decir, como regulaciones objetivas del acceso diferencial de los sujetos a las prestaciones y bienes sexuales en función de las relaciones de seroestatus y por tanto de los distintos valores de sus capitales corporales en la escena sexual. En la medida en que los actores presentan y representan las diferencias entre seroestatus como desigualdades sexuales, la serodiscordancia se vive como una condición degradante que expresa particularmente una depreciación del valor o de la deseabilidad sexual, inscribiendo ese principio de discriminación por el seroestatus en el núcleo de las disposiciones sexuales de los sujetos.

IV. “Antes y después del sida”: historicidad de la contaminación sexual

La producción sistemática de unos principios de subjetivación y de unas regularidades objetivas a partir de las diferencias entre seroestatus, cifradas en clave de una contaminación sexual que se distribuye desigualmente en el cuerpo comunitario, no podría comprenderse sin ponerla en perspectiva histórica con la emergencia del sida en tanto factor de incertidumbre en el seno de las economías sexuales del homoerotismo. Sobre todo analizando las trayectorias sexuales de los hombres de más edad, a los que hemos calificado de “supervivientes” en estudios anteriores⁸⁸, se aprecia claramente esta historicidad de la contaminación sexual que, al menos en el caso madrileño, evoluciona paralelamente a la institucionalización de los mercados sexuales en torno a las instituciones sociales del “ambiente”⁸⁹. Reconponiendo a partir de los relatos de esta generación de más edad las transformaciones de la escena sexual local se aprecia hasta qué punto la aparición del sida supuso una incertidumbre sobrevenida a los procesos estructurales de cambio social de una comunidad sexual en tránsito acelerado a un régimen de vida plenamente capitalista: *“entonces toda aquella libertad que había, pues ahora no... ahora hay que tener cuidado... y se ha perdido toda aquella libertad que había, sobre todo al principio de morirse Franco... cuando ya entró el socialismo, cuando las primeras elecciones, después de Suárez, que ya se acabaron las*

⁸⁸ Véase Villaamil/Jociles/Lores (2004).

⁸⁹ Véase Villaamil (2005).

represiones... pues la libertad, bufff... total... después vino el sida, pues se notó un corte tremendo” (José María, 64).

De una forma muy evidente en los relatos de los hombres de esta generación mayor, la irrupción del sida con tasas epidémicas en la escena homoerótica local se representa como un auténtico parte-aguas en sus trayectorias sexuales, definiendo una suerte de hito generacional que estructura la narración/experiencia de sus propios itinerarios sexuales, por ejemplo cuando Arturo afirma que *“no es igual ahora que hace años, antes de que empezara lo del sida”* (Arturo, 46); o como se desprende de este comentario de Jairo: *“esto del sida fue un golpe muy duro... vamos, para mí y para mucha gente”* (Jairo, 47). En el mismo sentido se expresa Emilio para destacar esa dimensión de *acontecimiento sexual* que adquirió la experiencia comunitaria del sida como referente biográfico de esta generación: *“la enfermedad del sida lo que ha hecho un poco... ha sido de retraer un poco todo... de ya estar un poquito en la duda ¿no? [...] he conocido mucha gente, que no están aquí debido a eso... en los principios de la evolución tan fuerte que hubo del tema del sida... perdí a bastantes amigos [...] eso sería sobre los 90... 88, 90... que hubo una gran... una buena siega de gente”* (Emilio, 53). Este horizonte de incertidumbre (“duda”) o de azar funesto (“siega”, “golpe duro”, “ruleta rusa”) que se instaura tras la aparición del sida en el imaginario sexual de esta generación de más edad supuso la transformación radical tanto de las disposiciones y expectativas sexuales de los sujetos como de la organización misma de los intercambios de prestaciones sexuales en estos mercados, como expresa Valentín elocuentemente en este relato: *“al principio fue una ruleta rusa... al que le tocó, le tocó... bueno, yo creo que los dos años que se estuvo sin saber qué medidas había que tomar, hasta que no se impuso el preservativo... ahí cayeron como chinches”* (Valentín, 51).

Será a lo largo de esas décadas de los 80 y 90, años en los que se multiplican las cifras de mortalidad asociadas a sida⁹⁰, cuando esa presencia acuciante del peligro sexual transforma radicalmente el sentido de unas experiencias sexuales que aparecen definidas parcialmente por esta discontinuidad epidemiológica que introduce inopinadamente la posibilidad cierta de la enfermedad/muerte en el curso de sus propios itinerarios sexuales, escenario que contrasta enormemente con el relato de sus experiencias pasadas: *“en esa época no había sida, las enfermedades venéreas que había se curaban... no había una que fuera mortal o no tuviera cura... ¿te pillabas una gonorrea?, pues nada, una inyección y fuera”* (Alfonso, 52); o en el siguiente relato de José María: *“en aquella época no existía el sida... como no existía el sida nadie tenía miedo... hombre, había un poco de medio de coger enfermedades tipo la gonorrea, el chancro, sífilis, y todas estas... pero vamos, yo no he visto preservativos entonces a nadie”* (José María, 64). El escenario sexual que se instaura con la aparición del sida en la comunidad sexual irá definiendo las

⁹⁰ Véase BECM (2010).

condiciones sociales de un nuevo modo de relación sexual con el propio cuerpo y con el cuerpo comunitario en proceso de institucionalización en esos momentos históricos, un orden de prácticas e interacciones que no puede desligarse de la emergencia paralela de un discurso preventivista centrado en las prácticas sexuales del individuo (“sexo seguro”). Las disposiciones hacia el cuidado sexual pasan a ocupar el centro de un conjunto de problemáticas comunitarias y epidemiológicas que, anteponiendo idealmente una lógica de relación técnica con el propio cuerpo basado en los principios del consejo preventivo⁹¹, presentan cada vez más el seroestatus como una cuestión privada del destino sexual de la persona, como expresa José María al afirmar que *“todo el mundo empezó a tomar precauciones... la gente consciente, digamos... porque hay bastante gente que no es consciente... la gente consciente, pues oye, tiene cuidado... ¿los que no?... pues ya están muertos”* (José María, 64).

Supervivientes de una generación diezmada por el sida, en los discursos de estos hombres mayores aparece el peligro sexual encarnado en la figura paradigmática del “sidoso” o “seropositivo” como esa especie singular de alteridad contaminante que, al presentarse como caso ejemplar de las consecuencias nefastas que implica una eventual transgresión del consejo preventivo, representa en sus relatos la antípoda sexual de la concepción de sí mismos. Erigiéndose como unidad de medida de las prácticas de este campo particular, cada vez más la norma del “sexo seguro” tiñe de un rigorismo sexual⁹² unas disposiciones que contrastan con el *habitus* de una socialización pasada exenta de los determinismos del peligro sexual, expresado en ese exotismo del “preservativo” como instrumento generalizado de cuidado colectivo en los momentos previos a la epidemia: *“yo creo que existía, pero no era un uso muy general... lo recuerdo porque en el Rastro siempre se han vendido, sí... siempre ha habido puestos que han tenido condones, pero no era generalizado [el uso] como ahora”* (Luciano, 70); o *“yo lo oía a veces, entre parejas heterosexuales, pero para no tener hijos y eso... pero no se oía mucho en ese tiempo”* (Octavio, 42). Esta asimilación de la profilaxis a la anticoncepción, tan característica de una norma de cuidado sexual heteronormativizada⁹³ que aún en ese momento no se ha incorporado con un lenguaje propio en el imaginario homoerótico, a veces se expresa en descripciones entre pintorescas y

⁹¹ Para una consideración más detallada del proceso de institucionalización de la salud sexual en el contexto español, véase Castejón (2001) y Casco Solís (1990).

⁹² Desde finales de los años 80 algunos autores vienen señalando un *giro securitario* en las recientes derivaciones de la epidemiología oficial hacia el *gerencialismo* neoliberal en el ámbito de las políticas y servicios públicos de salud que vendría a situar el *cuerpo* como objeto privilegiado de vigilancia e intervención, expresando esta deriva a través de términos como “body McCarthyism” (Kroker/Kroker, 1988), “new sobriety” o “panic bodies” (Lupton et al., 1995), “surveillance medicine” (Armstrong, 1995); en el ámbito francófono, y en relación con las políticas preventivas en salud sexual, destacan las obras de Peretti-Watel/Moatti (2009) y Rossi (2007).

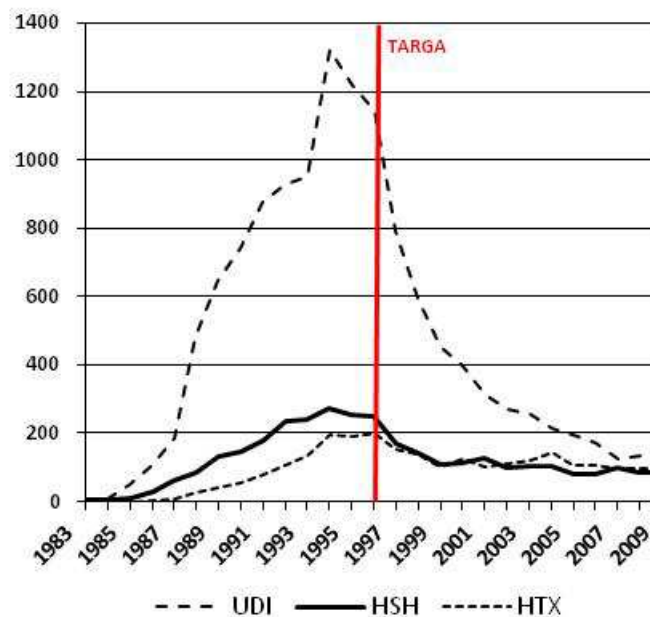
⁹³ Castejón (2001) señala la importancia decisiva que tuvieron en la formación histórica del discurso preventivista en torno al “peligro venéreo” las creencias y prácticas profesionales orientadas por políticas familistas y eugenésicas.

costumbristas muy significativas de esa escasa implantación de la cultura material del consejo preventivo (“gomas”, “globos”): *“había un sitio que vendían... les llamaban globos, o algo de esto, era una tienda de gomas, y esto... y le llamaban gomas o globos... y estaban en el escaparate, ‘Se venden globos’... pero no, no se utilizaban... bueno, yo qué sé, me imagino que para no tener niños y tal, sí”* (Jairo, 47).

Si la irrupción del sida en la escena sexual local supuso la medicalización creciente de las prácticas sexuales, y ello de forma paralela a la asunción del “sexo seguro” como parte de la cultura sexual del homoerotismo⁹⁴, la introducción de la TARGA a mediados de la década de 1990 transformó radicalmente el registro de significaciones sobre la enfermedad. Este nuevo horizonte sexual se describe, como en el relato de Cristóbal, a partir de la contraposición entre el sentimiento de incertidumbre que teñía de un miedo difuso la vida sexual durante los primeros años de la epidemia, esa *“década de los noventa que fue terrible”*, y el momento actual en el que *“la gente está muy relajada”* (Cristóbal, 49). Sin duda esta reducción de las incertidumbres iniciales se asocia consistentemente en los relatos de estos sujetos a las mejoras clínicas del tratamiento y con ellas del pronóstico de la enfermedad. Lo que cabría calificar como un *efecto de certidumbre* de estos nuevos tratamientos en el imaginario colectivo sobre el peligro sexual puede comprenderse si lo inscribimos, desde la perspectiva de estos actores, en ese proceso de configuración comunitaria de ámbitos de habitabilidad y pureza sexual desde los cuales poder representarse la propia vida homoerótica exenta simbólicamente de los determinismos de la contaminación sexual: *“hoy día ya no... antiguamente cuando se descubrió era muerte segura, hoy día gracias a la medicina pues parece que... lo pueden frenar un poco, pero nada más, como te abandones un poco te vas”* (Luciano, 70).

⁹⁴ La incorporación de las prácticas preventivas a la cultura homoerótica no puede comprenderse al margen del contexto de movilizaciones y reivindicaciones del movimiento LGTB por los derechos civiles de las “minorías sexuales” y su pleno reconocimiento jurídico iniciado en el contexto madrileño a finales de los años 70, y revitalizado a partir de la irrupción del VIH-sida en los años 80. Para una consideración más detallada de este proceso, véase Villaamil (2005).

Serie histórica de casos diagnosticados de sida según categoría de transmisión (1983-2009)



Fuente: Elaboración propia sobre Boletín Epidemiológico CAM 2010

En este gráfico se aprecia meridianamente el efecto decisivo que tuvo la introducción de las terapias antirretrovirales de gran actividad (TARGA) en el control epidemiológico del sida y, particularmente, en la disminución paulatina del número de nuevos casos diagnosticados y de sus tasas de mortalidad, así como del aumento de la esperanza de vida de los pacientes en tratamiento. En la última década se va consolidando un nuevo perfil epidemiológico caracterizado no sólo por la cronicidad de la epidemia, sino también por una prevalencia progresiva de la vía de transmisión sexual que contrasta con la historia previa de casos acumulados en población UDI (usuarios de drogas inyectadas). Si observamos la serie histórica del grupo HSH apreciamos el enorme contraste del momento actual con las cifras de la década de 1987 a 1997 –en la que se dieron picos como el del año 1995 que alcanzó los 300 nuevos diagnósticos de sida en el grupo HSH. En la actualidad la categoría epidemiológica de HSH es la única que porcentualmente experimenta una tendencia creciente de nuevos diagnósticos, y más en los sectores sexual y socialmente subalternos de esos HSH, como son los hombres más jóvenes, inmigrantes y/o trabajadores sexuales (según datos de Situación epidemiológica del sida, 2011).

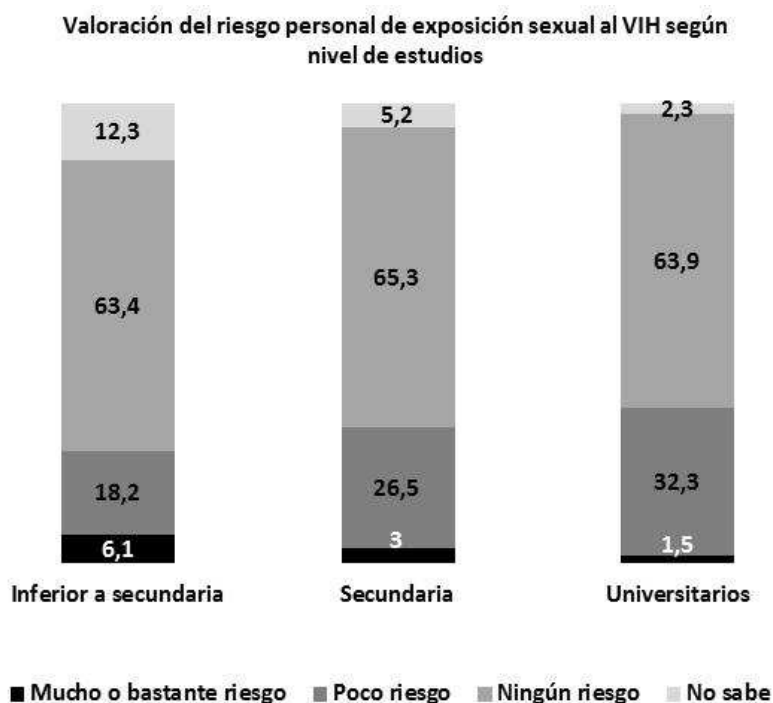
De una manera consistente en los relatos de estos sujetos la generalización de una visión sobre la enfermedad en términos de padecimiento crónico, en comparación con esa experiencia generacionalmente disruptiva que supusieron las elevadísimas tasas de mortalidad en el colectivo al inicio de la epidemia, no sólo relativiza la gravedad de la enfermedad y reduce de esta forma la sensación de incertidumbre que envuelve característicamente los encuentros sexuales, sino que constituye fundamentalmente una condición de habitabilidad sexual para los actores en ese nuevo escenario sexual del homoerotismo: *“mi punto de vista es que cada vez la gente se hace más consciente de que es una enfermedad crónica, sin más complicaciones... como una enfermedad crónica, y mira, que está ahí... como el que*

tiene asma" (Emilio, 53). Esa forma de rebajar implícitamente la incertidumbre del peligro sexual, y con ello la estigmatización sexual del padecimiento, mediante la comparación con una afección menor como el "asma" no puede comprenderse al margen del papel que los actores atribuyen a los avances de la ciencia médica en relación con la producción de sus propios espacios de habitabilidad sexual, configurando contextos relacionales donde exorcizar los determinismos de la impureza y del peligro sexual: *"ves que cada vez el tema médico, la ciencia, cada vez avanza más, y cada vez todo se va prolongando... o sea que ves que la medicina avanza muchísimo, y la gente hoy tampoco se angustia mucho porque cada vez se lee más que hay cada vez más antivirales o retrovirales que hacen la vida de la gente más prolongada"* (Emilio, 53).

Desde la perspectiva de quienes han adquirido unas disposiciones más preventivistas hacia el cuidado sexual, como es el caso de Christian o Valentín, la adhesión a la norma de "sexo seguro" provee un espacio simbólico de pureza sexual que se inscribe con naturalidad en esa relación fetichizada con los productos médicos ("medicamentos") a partir de la cual los sujetos articulan discursiva y prácticamente la habitabilidad de sus propias prácticas de relación con el peligro sexual: *"antes me asustaba, ya no... yo digo que ahora el que se muere de sida es porque quiere, porque yo creo que eso puede durar muchos años, y puedes llevar una vida normal, cuidándose y protegiendo a otras personas... antes porque era como un miedo que se veía que el sida... pero ahora no, ahora hay muchos adelantos, y gente que vive perfectamente con medicamentos"* (Christian, 28). En la medida en que ha devenido con el tiempo una alteridad más cercana, a veces encarnada en la figura de un "amigo" o "conocido" como en el relato de Valentín, las representaciones sobre el "seropositivo" describen este nuevo escenario de cronicidad de la enfermedad ("cadena perpetua") en unos términos que resultan comparativamente menos fatalistas que las representaciones iniciales sobre el padecimiento en términos de "muerte": *"no me da ningún miedo... al ver los tratamientos ahora en otros amigos míos, la gente que conozco, no amigos... pero vamos la gente que conozco, y les están funcionando... que llevan por lo menos doce años con tratamiento y bueno... viviendo y bien, con una cierta calidad de vida, o sea que ahora no me asusta... pues tampoco la enfermedad es ahora tan terrorífica como hace diez años, ¿no?... que sida era muerte, ahora sida es pues... cadena perpetua, pero no es muerte, parece... ¿no?... sobre todo si se coge al principio"* (Valentín, 51). En definitiva, la reconstrucción de esta variabilidad de sentidos asociados al peligro y la contaminación sexual desde la perspectiva biográfica de los actores de la generación de más edad nos permite comprender las distintas variaciones históricas de las prácticas de cuidado sexual en este campo local de relaciones homoeróticas.

V. La distinción sexual y la invulnerabilidad subjetiva

La búsqueda por parte de los actores de relaciones de habitabilidad sexual en el ámbito de sus intercambios homoeróticos constituye otra forma de experimentar el efecto que las estrategias de distinción sexual tienen en la estructuración de sus prácticas de cuidado sexual. Así, las disposiciones de los sujetos hacia su cuidado sexual aparecen fuertemente determinadas por lo que cabría denominar, parafraseando la conocida expresión de Mary Douglas, como un sentimiento de *invulnerabilidad subjetiva*⁹⁵ respecto a la inminencia del peligro sexual, es decir, por la generación de unas disposiciones sexuales que traducen en clave de un distanciamiento respecto a las alteridades potencialmente contaminantes las relaciones de distinción sexual que median ordinariamente la circulación de prestaciones entre sujetos que ocupan posiciones sexualmente diferentes y diferenciadas en el campo sexual del homoerotismo. Vividas como una forma de protección personal y a la vez de distinción sexual, las disposiciones preventivas de los actores se inscriben en un orden de divisiones sexuales donde las formas de adhesión distintiva a la norma dominante del “sexo seguro” expresan diversas estrategias de diferenciación sexual respecto a las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúan los actores en sus lugares de encuentro sexual.



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

⁹⁵ Véase Douglas (1996).

La representación gráfica de este sentimiento de *invulnerabilidad subjetiva*, según los datos que se desprenden de la ESHS 2003, muestra de qué manera la percepción de una eventual “exposición al riesgo” se distribuye diferencialmente en el cuerpo social de acuerdo al “nivel de estudios” de los sujetos, que aquí usamos con reservas como un indicador de su adscripción de clase social. De este modo, las personas con estudios “universitarios” se perciben en general desde posiciones de “poco” o “ningún riesgo” (32,3%-63,9%), y por tanto desde sentimientos de mayor seguridad personal, a diferencia de aquellas que tienen estudios “secundarios” (26,5%-65,3%) o “inferiores a secundaria” (18,2%-63,4%). Particularmente los indicadores de un riesgo difuso, como “no sabe”, aumentan proporcionalmente conforme se desciende en el nivel de estudios alcanzado, lo cual puede interpretarse como un sentimiento de mayor confrontación en las personas con un nivel inferior de estudios a lo que se percibe como un azar funesto y arbitrario, y por ello a una menor sensación de control sobre su propio destino sexual. En definitiva, la configuración de relaciones sexualmente seguras aparece relacionada estadísticamente con la posición ocupada en la estructura social, poniendo con ello de relieve la importancia fundamental que tiene la posición social de los actores en sus posicionamientos preventivos frente a la contaminación y el peligro sexual.

Relacionándose cada vez más de lleno en la escena central de Chueca, para Fabián la realización de la prueba ha supuesto recientemente poner en el primer plano de sus inquietudes sexuales un registro de significaciones asociadas al VIH que se consideraba anteriormente impropio de su grupo de adscripción sexual, esa pandilla de amigos universitarios más o menos nucleada en torno a los espacios compartidos de ocio en los bares de “ambiente”. En su relato puede apreciarse con claridad ese efecto de la distinción sexual en su representación de la alteridad sexualmente contaminante: *“también es un poco que te mueves por el ambiente pero muchas veces las cosas están como lejos... oyes hablar del VIH, del sida, y este tipo de cosas pero parece que son cosas que pasan en Fernando Poo... entonces pues eso, el hecho de tenerlas así de cerca, conocerlas así, es un poco chocante”* (Fabián, 25). Al pensarse a sí mismo como parte de una comunidad sexual seronegativa en la cual se inscribe su grupo de amistades más cercanas, la contaminación sexual (“VIH”, “sida”) aparece como atributo de una alteridad que resulta ajena a su horizonte de afiliaciones sexuales. Justamente esta relación de distanciamiento sexual establece claros condicionantes a la determinación de lo sexualmente puro o impuro. Desde esta perspectiva es comprensible que la búsqueda de posiciones de habitabilidad sexual se traduzca en un sentimiento de invulnerabilidad subjetiva que es el resultado práctico de este desplazamiento simbólico del peligro sexual hacia emplazamientos sexualmente alejados de los propios, como se colige de esta mirada retrospectiva que vierte Lorenzo sobre sus experiencias previas a la seroconversión: *“yo en aquella época no sabía nada del sida, ni del VIH ni nada por el estilo [E.- No oías hablar...] no es eso... es que yo no era consciente... porque parece que eso es una cosa que es de por ahí... y para otros... de por ahí y para otros, yo la verdad es que no tenía ni idea”* (Lorenzo, 46).

La relación práctica de los sujetos con el “riesgo” no se entiende al margen de las afiliaciones que establecen con sus grupos de adscripción sexual. Vividos como parte de la identidad social de los sujetos, estos grupos de adscripción sexual se constituyen como ámbitos de relaciones sexualmente más seguras en la medida en que la idea normativa de *seroconcordancia* actúa en ellos como un impensado, al representarse más o menos inconscientemente desde posiciones seronegativas. Cuando Pascual expresa con tono de sorpresa las circunstancias que envolvieron su propia seroconversión, por ejemplo cuando afirma que “*es como los accidentes, nunca piensas que te va a tocar a ti*” (Pascual, 51), no apunta otra cosa que la perplejidad frente a un orden sexual quebrantado por la presencia inopinada de la contaminación sexual en un ámbito de relaciones que parecía sexualmente seguro. En el caso de Edgar es justamente su inmersión en el “ambiente” lo que tiene un valor preventivo en sí mismo, en cuanto prevalece una visión de la comunidad central de “gays” como un espacio de relaciones más seguras en comparación con las que se dan en los márgenes de esa comunidad, por ejemplo en mercados periféricos de trueques sexuales, como las zonas de cruising, o bien en los mercados dinerarios. Al rememorar sus “ligues” en una discoteca de “ambiente” de su ciudad natal expresa ese sentimiento de invulnerabilidad subjetiva que acompaña la experiencia de una sociabilidad sexual que, por darse en esos ámbitos sexualmente hegemónicos, se vive de una forma desprevenida frente a la inminencia del peligro sexual: “*cada vez que conocía a un baka de ahí... bueno, me iba, me encamaba con él... teníamos relaciones... y no me cuidaba, entonces no me cuidaba [...] no me cuidaba... o sea, protegiéndome, no usaba preservativo... ni nada de esto... porque nunca me imaginaba que me fuera a pasar esto a mí*” (Edgar, 26). Este carácter súbito o arbitrario de la contaminación sexual es otra forma de expresar la ruptura de un orden de clasificaciones sexuales sobre lo sexualmente puro e impuro que, al desplazar simbólicamente el peligro sexual hacia las fronteras de los propios grupos de adscripción, configura paradigmáticamente los ámbitos relacionales propios como espacios de habitabilidad sexual, o sea sexualmente seguros, como en el siguiente relato de Valentín donde la serodiscordancia aparece como una condición sexual que se sitúa fuera de su “círculo íntimo”: “*dentro de mi círculo íntimo no hay ninguno [E.- Son conocidos] son conocidos, son de segundo nivel por así decirlo, entonces... llegas, le ves, le saludas, o sea igual que era antes, no es decir... que haya cambiado... pero en mi círculo no hay ninguno*” (Valentín, 51).

Al eximir al propio grupo de pares de una relación directa con la contaminación sexual los actores señalan implícitamente una delimitación moral que conjura el efecto contaminante de esas alteridades en las que uno no podría reconocerse. Desde la perspectiva de sujetos como Ramón o Felipe, que siguen estrategias más individualistas de relación sexual dentro del “ambiente” en calidad de *outsiders* en grupos casuales y provisionales de camaradería sexual, la comunidad del “ambiente” se asocia característicamente a sentidos de contaminación sexual, a

menudo a través de un uso del vocabulario epidemiológico (“grupo de riesgo”) que redobla simbólicamente ese efecto sexualmente contaminante: *“[las prácticas seguras] creo que son necesarias... sobre todo si eres una persona que estás en ese grupo de alto riesgo... pero te repito, a pesar de estar en ese grupo de alto riesgo, yo sé lo que hago y lo que no hago... a pesar de estar en ese grupo de alto riesgo, yo no me considero que esté arriba, sino que yo me considero de los que están en la parte de debajo de la pirámide”* (Ramón, 32). Este sentimiento de distinción sexual, mayor cuanto más subordinadas sean sus posiciones sexuales respecto a los gays centrales del “ambiente”, envuelve característicamente sus disposiciones de cuidado sexual. Del mismo modo que para Felipe el “cuarto oscuro”, en tanto espacio paradigmático del “ambiente”, condensa todas estas significaciones asociadas a la contaminación sexual; y en la medida en que él no se siente partícipe de estos espacios ni se identifica con el público que los frecuenta se siente subjetivamente protegido frente al peligro sexual: *“las estadísticas de sida en el gay va a salir directamente de estos sitios, como cuarto oscuros y todo eso... porque luego, el resto de los gays... bueno sí, cometemos locuras, alguna que otra vez y tal, pero pienso que lo hacemos bien, de hecho sigue bajando [el VIH] en gays”* (Felipe, 35).

Este sentimiento de invulnerabilidad subjetiva como efecto del distanciamiento sexual con las alteridades potencialmente contaminantes no se aprecia mejor que en las situaciones en las que los sujetos, aun reconociendo sus propias “locuras” o “infracciones”, apelan a la racionalidad de sus prácticas para legitimar sus estilos de vida sexual presentándolos como ámbitos sexualmente seguros en contraposición a los peligros sexuales que asumen alteridades con estilos de vida sexual más dispendiosos que los propios (“promiscuidad”), estableciendo un orden de comparaciones que da sentido a las relaciones de distinción sexual en las que se inscriben sus disposiciones preventivas: *“como tengo una salud de hierro y tampoco tengo una vida promiscua... desordenada... pues lo he ido dejando [...] en riesgo, en riesgo.... creo que no... creo que no... tanteando el riesgo, puede, pero... siempre he parado... o sea, yo creo que he crecido con las campañas de tu sexualidad... sí da, no da [...] he cometido alguna infracción, pero que tampoco he tenido una vida... de Mesalina... de Calígula... así, promiscua”* (Adrián, 31). Al representar la propia sexualidad en el lenguaje ideológicamente cifrado del consejo preventivo (“las campañas”), la presentación medicalizada del propio estilo de vida (“cuidarse”) adquiere un sentido moral de distinción sexual al que se atribuye un sentido preventivo en sí mismo, aun cuando esta relación con el consejo preventivo se viva más idealmente que como una práctica específica incorporada en el propio cuidado sexual, como en el caso de Rafael: *“influyen muchas cosas... influye una buena alimentación, cuidarte, deporte, todo eso influye... yo no fumo, no bebo, me gusta el deporte... me gusta mucho el aire puro, el senderismo, bicicleta... entonces, eso influye claro”* (Rafael, 48).

Lo que podríamos denominar como un efecto halo de la medicalización del estilo de vida sobre las disposiciones de cuidado sexual se aprecia singularmente en el siguiente relato de Emilio quien, posicionándose del lado del preventivismo oficial y por tanto distanciándose simbólicamente de la contaminación sexual, refuerza ese sentimiento de invulnerabilidad asociado a un estilo ideal de vida saludable: *“quizá sea por un poco de seguridad... tengo la seguridad de que a mí no me... de que a lo mejor a mí no me puede... yo tengo 53, voy para 54, y a mí ya... tengo una vida sana, duermo muy bien, hago deporte, no me encuentro nada en especial [...] yo estoy sano... más o menos yo hago deporte, no fumo, bebo alcohol moderadamente... hombre, tendría que notar cosas un poco raras para que yo empezara a preocuparme... o de tener miedo de que me sucediera algo a mí”* (Emilio, 53). Esta visión medicalizada del cuidado corporal, enraizada en valores de moderación y austeridad respecto a los usos sexuales del cuerpo, se define más discursiva que prácticamente por su contraposición con otros estilos de vida que hacen de las inversiones dispendiosas el principio sexual de sus disposiciones sexuales: *“hasta qué punto el tema del sida no es la ecuación de varios factores que se puedan juntar... droga, mucho sexo, mala vida, mala alimentación [...] yo creo que es más por el tipo de vida... si tú te drogas, si tú fumas, si tú te pinchas, si tú eres promiscuo, si tú comes mal, si tú duermes mal... hay muchísimas más posibilidades, pero muchísimas más... vamos, estoy convencido”* (Emilio, 53). En tanto esta adscripción a un estilo de vida saludable cobra en su discurso una intencionalidad de distinción sexual, desmarcándose del carácter estigmatizante que él mismo atribuye al mercado con moneda en el que se relaciona sexualmente, esta *hiper-corrección* con la norma del preventivismo sexual puede interpretarse tanto como una práctica preventiva como una estrategia de habitabilidad de los propios deseos homoeróticos desde posiciones subordinadas en el campo sexual del homoerotismo. En consecuencia, prácticas como el uso del “preservativo” o la realización de la “prueba” se relativizan desde la perspectiva de Emilio como principios de cuidado sexual en la medida en que su adscripción subjetiva a un *estilo de vida medicalizado* le confiere por sí misma una suerte de investidura preventiva frente a esa alteridad potencialmente contaminante que se encarna de modo ejemplaren los sectores centrales del “ambiente”, por oposición a los cuales se posiciona Emilio en este ámbito de intercambios: *“no me como el coco, no estoy todos los días pensando en... oye, que no es eso... que tampoco es estar todo el día comiéndote el coco con que estás mal... cuando comes bien, duermes bien, no tienes fiebre, tienes buena tensión... oye, ¿no se puede uno estar amargando!”* (Emilio, 53).

Los relatos sobre la posposición de la “prueba” ofrecen otro marco de comprensión del efecto de este sentimiento de invulnerabilidad subjetiva generado a partir de las relaciones objetivas de distinción sexual que articulan los intercambios en estos mercados. En el relato de Edgar, detrás de esa posposición de la prueba (hasta el momento en que fue diagnosticado de VIH en España) se halla un sentimiento de invulnerabilidad que enraíza en la afinidad sexual con sus

“ligues” ocasionales en los lugares de “ambiente” de su ciudad natal, una afinidad que, al difuminar las diferencias entre ellos y, en consecuencia, sus distanciamientos sexuales, induce a interpretar estas afiliaciones como relaciones sexualmente seguras, en parte por ese conocimiento y reconocimiento mutuo que, si bien parcial por darse en *situaciones de ligue*, exorciza la asociación funesta de la contaminación sexual y la absoluta ignorancia del otro: “*nunca me hice la prueba porque yo me imaginaba que no lo tenía [el VIH]... yo decía, ‘No, yo sé con quién me he metido y sé que no lo tengo’... siempre era así*” (Edgar, 26). Por el contrario, desde las estrategias de “ligue” más individualistas de Ramón, siendo como es un *outsider* de los mercados periféricos de trueques sexuales y de los mercados sexuales con moneda, las razones que aduce para la posposición de la “prueba” remiten a ese sentimiento de invulnerabilidad que se articula a partir de un sistema de distinciones en función de los estilos de vida sexual, y en virtud del cual se presenta implícitamente a sí mismo en oposición a las disposiciones sexualmente más dispendiosas de los gays centrales del “ambiente” (“ponerse hasta el culo”, “burrada”), como expresa elocuentemente en el siguiente relato: “*hay mucha gente que a lo mejor lleva drogas... vamos, que hay mucha gente en Chueca que se pone hasta el culo de coca y de no sé qué y de no sé cuántos... y una noche desenfundada no sabe ni con quién ha estado, ni qué ha hecho, ni qué ha dejado de hacer, ni si se la han metido hasta por la oreja... y yo como no he sido de esos... sé lo que he hecho, sé con quién he estado... sé hasta dónde he llegado... ya te digo que en ese aspecto, yo estoy tranquilo... todo sea que yo qué sé, nadie está libre... sabes, pero que a día de hoy estoy... que me las haré [las pruebas], y bueno... pues lo normal es que me dé negativo*” (Ramón, 32). La posposición de la “prueba”, entendida como un correlato práctico de este sentimiento de invulnerabilidad sexual, expresa de otra forma el papel principal que tiene para Ramón ese régimen de comparaciones sexuales en la configuración de una posición sexualmente habitable en estos mercados, y gracias al cual, interponiendo un distanciamiento respecto a la centralidad sexual del “ambiente de Chueca”, se provee de razones suficientes para confiar en la idoneidad de sus prácticas sexuales: “*pero que en este aspecto... oye, y toco madera... que estoy tranquilo... porque yo no he hecho ninguna burrada*” (Ramón, 32).

10. Sobre las economías de trueques sexuales

A propósito de unas economías que hacen de las equivalencias de capital corporal el principio de intercambio sexual en un sistema colectivizado de prestaciones sexualmente dadas y recibidas, las determinaciones del peligro y la contaminación sexual se enmarcan en un orden de representaciones donde justamente el anonimato que caracteriza este ámbito de interacciones se presenta como un ámbito sexualmente anómico que resulta determinante desde el punto de vista de las representaciones de los actores sobre el peligro y la contaminación sexual. En este sistema colectivizado de prestaciones sexuales las relaciones sexualmente carismáticas, al diferenciarse de los intercambios más ordinarios, configuran unas condiciones sexualmente propicias donde el “morbo” justifica esa suspensión de las prácticas de cuidado sexual, y más particularmente del uso de preservativo (II). Tratándose de mercados sexuales donde los actores realizan inversiones sexualmente interesadas, pero desprovistas de compromisos o expectativas más amplias, las prácticas de cuidado sexual adquieren un sentido individualizado que se inscribe de forma coherente en estas determinaciones más generales de la regla del trueque sexual (III). Por otro lado, al poner en circulación anónimamente las prestaciones sexuales, o sea conociendo y reconociendo parcialmente a la alteridad sexual con la que interactúan los actores en estas escenas, se comprende la generación de unas estrategias preventivas articuladas a partir de *diagnósticos prácticos* como criterios de selección sexual que pueden considerarse, desde otro punto de vista, como prácticas de evitación de la contaminación sexual (IV). De este modo, en el marco de una experiencia sexual fuertemente individualizada y competitiva en estos mercados, la realización de la prueba adquiere para estos sujetos el sentido de una ordalía en la que se dirime la verdad sexual de sus seroestatus (V).

I. El sexo anónimo como anomia sexual

Las prácticas y representaciones de los actores sobre el “riesgo” y la “prevención” en el ámbito de estas economías de trueques no pueden comprenderse sin inscribirlas en las mismas reglas de intercambio que regulan la circulación de estas prestaciones sexuales, y específicamente sin considerar los posicionamientos de los sujetos de acuerdo al sentido sexual que imprimen a sus inversiones en estos mercados. Así, la volatilidad de esas relaciones con unas alteridades que se presentan y representan en tanto agentes sexualmente significados, envueltos en ese *anonimato* característico de unos encuentros que se

conciben por y para el intercambio de prestaciones sexuales, sólo viene a reforzar el sentimiento de incertidumbre que rodea la experiencia de unos intercambios que se viven como una suerte de *anomia sexual*, y tanto más así cuanto más subordinadas sean las posiciones que ocupan los actores en estos mercados. Singularmente en el seno de estas economías de trueques, los intercambios se articulan a partir de una forma de vinculación en la que los actores se reconocen en tanto agentes sexuales pero se desconocen en todo lo demás, introduciendo cierto grado de distanciamiento sexual mutuo (“anonimato”) que tiende a interpretarse como una forma de relacionamiento sexualmente peligroso, y más por quienes orientan sus inversiones hacia las economías de los dones sexuales, como cuando Simón afirma que “*el ligue por estos sitios [bares] tiene más riesgos... te metes con gente de la que no sabes nada*” (Simón, 28). En el mismo sentido se expresa Maurice cuando refiere, a propósito de sus “ligues” en el parque, esa parcialidad sexual de la relación con el otro que opera justamente como el principio simbólico de significación de la contaminación y del peligro sexual en este ámbito de encuentros: “*porque es con una persona que tú no conoces, tú nunca sabes cuál es su historia... eso es muy peligroso por coger una enfermedad*” (Maurice, 32). Esa representación de una alteridad sin “historia”, sin los trazos de una biografía sexual reconocible, se vive desde la perspectiva de Maurice o Simón como una forma de distanciamiento sexual respecto al otro que, neutralizando las posibilidades de conocimiento y reconocimiento mutuo tan esenciales desde sus visiones de la sexualidad, introduce un principio de incertidumbre sexual que resulta determinante de sus disposiciones preventivistas dentro de estos circuitos de intercambios.

La interpretación de este anonimato en clave de peligro sexual, que es una forma de expresar ese distanciamiento que media *ordinariamente* en estas escenas la relación con el otro, está muy ligada a la estructuración temporal de un vínculo sexual que se agota en su propia realización debido a la simultaneidad de las cosas sexualmente dadas y recibidas. Ello está en el origen de un sistema de prohibiciones sexuales que tiende a encasillar del lado de la impureza sexual esos sujetos que “*van directamente a lo hondo*” y que “*ya se atreven a penetrar*”, o que “*suelen tener relaciones sexuales más o menos a la ligera*”, particularmente en “*los cuartos oscuros [donde] la gente va directamente al sexo... al sexo directamente... no les importa con quién*” (Julián, 24). Cifrada en términos de “promiscuidad”, la regla de oro de este sistema de intercambios, o sea la devolución instantánea de las prestaciones sexuales recibidas, se presenta característicamente como una suerte de desorden sexual que es el correlato de una forma de experimentar las relaciones sexuales exentas de ese sentimiento de obligación inmanente a la vinculación duradera (“nada fijo”). En la medida en que los actores concurren diversificando sus inversiones sexuales en estos mercados (“si no es el uno, es el otro”), esa volatilidad consustancial a las propias vinculaciones sexuales se asocia característicamente a una especie de *azar funesto* (“aventura peligrosa”) que

envuelve estos intercambios de ese halo de incertidumbre sexual tan peculiar: *“ninguno quiere nada fijo, todos quieren uno hoy y otro dentro de otro rato [...] y eso es un peligro... [silencio] al hacer tantos cambios, si no es uno es el otro y si no el otro y si no el otro, es un peligro... pero es una aventura, y sabe muy bien, pero resulta peligrosa... una aventura peligrosa, es la descripción de la cosa”* (Luciano, 70).

En el relato de Alfonso las representaciones sobre el peligro y la contaminación sexual no pueden desvincularse de ese proceso de “desgayzación” en el que se encuentra actualmente, como él mismo refiere su distanciamiento de la escena sexual del “ambiente”, donde la regla de intercambio que organiza la circulación colectiva de las prestaciones sexuales en estos mercados centrales, cifrada en clave de “promiscuidad”, se proyecta como un atributo idiosincrásico del estilo de vida sexual que predomina en estos escenarios (“mundo gay”), en oposición al cual cobra sentido su posición de sujeto sexual: *“hablamos del sexo, muy bien, tener sexo, pero no olvidemos que a mayor promiscuidad, mayor es el riesgo que asumimos... eso es una cosa que en el mundo gay parece que no lo hemos... o sea, no es lo mismo estar con una persona al mes, o estar con dos personas diferentes al mes, que estar con quince personas en una noche o en una semana... y si tú estás con quince personas diferentes el riesgo es mayor”* (Alfonso, 52). La idea de “promiscuidad”, que es la más común a la hora de traducir las disposiciones sexualmente experimentales de los sujetos al lenguaje de estas distinciones según el estilo de vida sexual, es otra forma de referir ese *bajo precio del sexo* en unos mercados donde los actores tienden a diversificar sus estrategias de inversión sexual, en contraposición a esa suerte de *gran inversión* que representa la relación de “pareja estable” en tanto forma de vinculación sexual legítima y, en consecuencia, sexualmente segura: *“claro, entran en el baremo de que si llevas ese tipo de vida, hay más riesgo... aunque pongas medios... que si llevas una vida sexualmente estabilizada”* (Fabián, 25).

Las relaciones de distinción sexual que subyacen a las representaciones sobre el “riesgo” y las prácticas “preventivas” en el seno de estos mercados se inscriben en un sistema de comparaciones donde la pureza sexual atribuida a los intercambios ceremoniales que se suceden en la circularidad ampliada de los dones (“vida sexualmente estabilizada”) se opone a esas disposiciones sexualmente más experimentales y, desde la perspectiva de estos sujetos, más dispendiosas, que se encarnan en la figura paradigmática del “*lanzadillo*” (Fabián, 25), el “*desmadrado*” (Emilio, 53) o el “*descerebrado*” (Claudio, 32), la “*puta*” (Luciano, 70) o el “*putón verbenero*” (Cristóbal, 49), personificando a través de esa alteridad sexual la volatilidad potencialmente contaminante de todo un sistema colectivo de intercambio de prestaciones sexuales, como expresa Jaume, llevando su juicio hasta la admonición, al afirmar que *“eso [VIH] se debe a la gran promiscuidad que hay en el ambiente... y mucho más en esas personas que son... yo los llamo como viciosos, es que son unos viciosos, son viciosos e ignorantes, y te aseguro que la*

mayoría de esas personas no utilizan preservativo... te lo aseguro, lo digo por experiencia" (Jaume, 23).

Como puede notarse en los relatos de los actores, los registros de inteligibilidad del "riesgo" se inscriben en el marco de estos intercambios dentro de un orden de comparaciones a partir de sus propios estilos de vida sexual. Particularmente en los relatos de aquellos sujetos que ocupan posiciones subordinadas en el campo sexual, la regla de intercambio de estos trueques, es decir, el comercio inmediato de prestaciones sexualmente recíprocas, se toma como un rasgo idiosincrásico de un estilo de vida sexual anómico, cifrado en el registro psicologicista de la "promiscuidad": *"se dice que en el mundo gay la gente es muy promiscua, y es verdad [...] claro que cuando se hacen la campañas están dirigidas a los heteros, pero los grupos de riesgo son los homosexuales... los promiscuos"* (Fabián, 25). Atribuyendo a la comunidad sexual del "ambiente" *in toto*, en tanto cristalización de ese estilo de vida sexual anómico, un carácter potencialmente contaminante ("los promiscuos"), a menudo expresado en el vocabulario de un *peligro difuso*, con términos como "zozobra", "incertidumbre" o "miedo", los actores expresan desde las periferias de esos mercados, no tanto la realización de prácticas sexualmente riesgosas, sino la relación de subalternidad que media sus intercambios sexuales en los márgenes de esos sectores centrales de la comunidad sexual ("mundo gay", "los homosexuales"), como cuando Emilio afirma que *"cuando tú vives en un ambiente como el homosexual, y promiscuo, siempre tienes esa zozobra"* (Emilio, 53); o cuando Valentín, haciendo propias las categorías epidemiológicas ("grupo de riesgo"), sentencia que *"el tema es no asumir que eres un grupo de riesgo y no tomar las medidas ante el peligro"* (Valentín, 51).

Merece la pena detenerse en el relato que Emilio construye a propósito de ese régimen de comparaciones sexuales para comprender hasta qué punto éste resulta determinante de esa representación del "riesgo" como una cuestión relativa a los estilos de vida sexual, y particularmente a las orientaciones que los actores dan a sus inversiones sexuales en estos mercados de trueques, como cuando se refiere en los siguientes términos a las relaciones que considera de "más riesgo": *"pues... las relaciones esporádicas, sobre todo cuando hay penetración... las esporádicas son las que más zozobra te causan porque al ser esporádicas y no saber... y sobre todo sabiendo cómo somos los homosexuales, que somos una gente bastante promiscua... pues siempre pasas bastante miedo, y también dan miedo porque... cuando te mueves con la gente por ahí y hay tantísimo consumo de drogas, tantísimas ganas de quemar la vida tan rápido, entonces siempre... cuando llegas a una edad como la que yo tengo, siempre tienes el pánico de que la gente va muy... muy... como muy loca por la vida... que también a lo mejor lo hice yo, o sea que no... no culpo a nadie, pero que no va a nada, a quemar el cartucho rápido, y es como más miedo da"* (Emilio, 53). Estas distinciones según los estilos de vida sexual, y particularmente respecto a las inversiones sexuales más dispendiosas ligadas a la experimentación sexual ("gente

muy loca por la vida”), se sobredeterminan en el curso descendente de su propia trayectoria sexual debido a la devaluación de su capital corporal (“cuando llegas a una edad”), desplazándolo hacia posiciones cada vez más subordinadas en estos mercados.

Desde estas posiciones periféricas, Emilio define un sistema completo de prohibiciones sexuales que, diferenciando las disposiciones sexualmente puras (“un polvo al día”) de las impuras (“quemar el cartucho rápido”), delimita las fronteras simbólicas de una posición de habitabilidad sexual frente a las incertidumbres que envuelven estos encuentros (“miedo”), lo cual le permite presentarse a sí mismo distanciadamente respecto a esa “promiscuidad” interpretada más como un atributo de los agentes sexuales que como una regularidad objetiva de una economía sexual: *“yo creo que una vez echado un buen polvo, un buen polvo al día llega y basta... pero ha habido personas que yo he conocido que decían que follaban tres y cuatro y cinco veces, o sea, que se dejaban dar por culo cuatro, cinco y seis y ocho veces... y eso es ya un poco pasarse de la norma”* (Emilio, 53). Más que a la realización de prácticas concretas (“dejarse dar por culo”), la “promiscuidad” aparece referida en el marco de una especie de anomia sexual ligada a diversos usos dispendiosos del cuerpo (abuso de drogas, alcohol y sexo) que, al presentarla como un rasgo idiosincrásico de la cultura sexual de quienes ocupan las posiciones centrales en estos mercados, hace que represente el principio de contaminación sexual propio de estas economías, es decir, de ese mismo “ambiente” que lo excluye. Desde la perspectiva de Emilio, “el componente del sida” define un rango de preocupaciones que remite las deliberaciones sobre el cuidado sexual a una cuestión de *grado* respecto a las inversiones sexuales en estos mercados (“desmadre”, “pasarse de la norma”), antes que a la práctica sexual *en sí*, estableciendo un límite al dispendio sexualmente aceptable que hacen lo sujetos de sus inversiones en estas economías: *“el componente del sida es más bien debido un poco al desmadre debido a la droga ¿eh?... a la droga, al no dormir, a tomar una alimentación mala... al acabar de follar con uno y ya estar follando con otro, eso es lo que yo creo que ha influido mucho en el tema del sida... la grandísima promiscuidad que puede haber en la persona”* (Emilio, 53).

Este régimen de comparaciones sexuales que está en el origen de las representaciones de los actores sobre el “riesgo” incluye de una manera fundamental los lugares específicos de estos mercados de trueques, donde se ponen característicamente en juego estas relaciones de distinción según los estilos de vida sexual; los criterios de selección de los escenarios en los cuales los actores hacen sus inversiones sexuales son a este respecto enormemente reveladores. En este sentido, si hay entre todas las escenas sexuales alguna que sobresalga como *locus* particularmente idiosincrásico de estos mercados de trueques sexuales, ésta es el “cuarto oscuro”, espacio sexualmente emblemático en el que se condensan de

un modo singular estos sentidos de desorden sexual asociados a las disposiciones sexualmente dispendiosas de los sujetos, como cuando José María se refiere a ellos como una “guarrería” (José María, 64) o cuando Manuel afirma que *“me parece que los sitios estos crean ese ambiente... al ser compulsivo [el sexo] hay como un descontrol”* (Manuel, 36). Condensando singularmente estas cadenas sintagmáticas de sentidos asociados a una anomia sexual (“compulsivo”, “descontrol”), los “cuartos oscuros” aparecen en los discursos de estos sujetos imbricados en sentidos de contaminación sexual de una forma muy característica, como en el siguiente relato retrospectivo de Daniel sobre el origen de su seroconversión: *“lo único que ahí es un peligro... en los cuartos, porque... yo creo que hay mucha gente que va a los cuartos oscuros... y lo quiere hacer sin condón... y lo hace sin condón [...] y yo por ejemplo... yo creo que lo cogí [el VIH]... lo cogí en algún sitio de esos”* (Daniel, 32).

Por ejemplo, en la siguiente descripción de Felipe el “cuarto oscuro” se presenta directamente en términos de una sexualidad degradada y degradante (“patético”) donde el peligro sexual se sobredetermina en el carácter anómico de unas vinculaciones que exceden la ordenación diádica de los intercambios sexuales (“la gente follando”) y de unos usos dispendiosos del cuerpo (“colocadísima”), definiendo así las condiciones sexuales para la suspensión de todos los cuidados y prevenciones: *“el cuarto oscuro es... es lo más parecido a lo que es una alcantarilla... sin insultar a nadie ni nada, pero es que es como una alcantarilla, y lo que hay dentro pues ratas... es quizá penoso... es tan fuerte que puede ser hasta penoso... porque ves a la gente follando colocadísima además con drogas, hasta fuera de sí... como es el popper y todas esas porquerías... muy bebidos, muy drogados... y cuando se está así es fácil no usar el preservativo... y hacer cosas que luego las puedes lamentar, claro... en esos sitios ocurre mucho, yo creo que es un foco de infección, los cuartos oscuros... de sida, ahí hay enfermedades venéreas seguro [...] yo los prohibiría además... los cuartos oscuros me parecen patéticos”* (Felipe, 35). A partir de este relato de Felipe podemos comprender hasta qué punto la “percepción del riesgo” aparece menos relacionada con un seguidismo del consejo preventivo, y más con el carácter moral de unas distinciones que se cifran tan característicamente en términos de ese distanciamiento sexual respecto a la alteridad contaminante.

Esta presentación en clave anómica de las inversiones sexualmente dispendiosas de los sujetos en estos mercados, condensada de una manera paradigmática alrededor de este imaginario sexual sobre los “cuartos oscuros”, se inscribe con significaciones propias en las representaciones sobre las temporalidades sexualmente normativas, las cuales, al definir un orden de prohibiciones sexuales respecto a los tiempos sexualmente nefastos, resultan determinantes de estas representaciones sobre la contaminación y el peligro sexual, por ejemplo en esta apreciación de Claudio sobre los “cuartos oscuros”, *“un tipo de bar al que la gente va a follar sin ningún tipo de control y suele ir asociado a*

altas horas de la madrugada con mucha droga y mucho alcohol" (Claudio, 32); o cuando Samuel, en una asociación semántica en la que se unen los usos dispendiosos del cuerpo ("muy pedo") a los sentidos de anomia sexual de estos lugares y tiempos sexualmente nefastos, describe en los siguientes términos los mercados centrales del "ambiente": *"a mí me da la sensación de que sí... porque qué puedes esperar por ejemplo de una gente que está hasta la polla de alcohol, y hasta la polla de drogas... a las cuatro o las seis de la mañana de un sábado, y que van muy pedo... y que hay lugares donde el sexo es muy duro... en un momento dado habrá gente que le importe y habrá otra gente que no le importe"* (Samuel, 56).

Otra manera de ver, *a contrario*, las determinaciones del peligro y la contaminación sexual ligadas a estos espacios y tiempos sexuales nos la ofrecen las estrategias de habitabilidad sexual que los sujetos articulan en estos contextos, como por ejemplo en una "sauna de ambiente", donde la separación de la díada sexual hacia espacios de intimidad ("cabina") respecto a la asamblea que interactúa grupalmente en los espacios colectivos, como el "baño turco", confiere a estos intercambios un mayor sentimiento de control de la situación por parte del sujeto, como cuando Julián afirma: *"en las cabinas se suele hacer con más cuidado porque a las cabinas, como vas con todo más preparado, pues... cuando te gusta alguien... hombre, porque normalmente el protocolo de actuar es pues... si te gusta alguien en el baño turco pues te lo llevas a la cabina, y si te lo llevas a la cabina significa que va a haber algo más... entonces pues ya preparas el preservativo, te lo llevas a la cabina y va todo un poquito más acorde a cómo tú quieres que sea"* (Julián, 24). Por ejemplo, cuando Fabián en su relato significa como contexto de seguridad una "discoteca a la una de la mañana", en tanto lugar apropiado de ligue en un tiempo propicio de ocio, en contraposición a la "sauna a las ocho de la mañana" como espacio explícitamente sexual en tiempos excedentarios de diversión, evoca un sistema de prohibiciones sexuales que se define fundamentalmente por su evitación de las inversiones consideradas sexualmente inaceptables en estos mercados: *"si tú vas a una sauna a las ocho de la mañana después de haber estado toda la noche de marcha y hasta arriba de todo, pues normalmente te vas a encontrar mucha gente así, ¿no?... porque no eres consciente de lo que estás haciendo... pues yo que sé, en una discoteca normal, a la una de la mañana conoces a alguien, te gusta y te vas a casa y ya está... es completamente otra historia... yo sí noto que, si bien hay mucha gente concienciada, sí que hay también mucha gente inconsciente"* (Fabián, 25). Esa efervescencia sexual de la asamblea reunida en los mercados sexuales, fuera del orden de los espacios y tiempos sexualmente propicios, y por tanto potencialmente contaminantes, se contrapone con los sentidos de seguridad sexual que se remiten a los ámbitos de intimidad que envuelven los intercambios diádicos en estos contextos, en la "cabina" o en "casa".

Pero quizá no haya, de entre todas las prácticas del campo sexual del homoerotismo, una que concite más unánimemente el sentimiento de reprobación

sexual que la práctica del *bare-backing*, forma singular de trueque que, al romper conscientemente (“a sabiendas”) el principio de seroconcordancia que regula ordinariamente los intercambios, expresa en el contexto de estos mercados el estilo *anómico* de vida sexualmente contaminante por antonomasia: “*el bare-backing es la relación sexual a sabiendas... la relación sexual sin preservativos... pues eso, sin preservativos y con riesgo... o sea, incluso sabiendo que la otra persona es seropositiva [...] es una moda de Estados Unidos... estos que les llaman ahora... los ‘buscadores de bichos’, aquellos que quieren ser infectados... están los ‘buscadores de bichos’ y los ‘donantes de bichos’, aquellos que aceptan infectar a los demás... eso es algo, verdaderamente, alucinante... entonces, lo del bare-backing... pues, no sé... yo no tengo palabras... me parece de... de kamikazes*” (Jacinto, 34). La referencia extranjerizante (“moda de Estados Unidos”), que es otra forma de expresar ese distanciamiento sexual respecto a elementos sexuales que se consideran impropios, expresa la relación de distinción sexual que media los juicios sobre estas prácticas percibidas como aberrantes (de “kamikazes”). Desde la perspectiva de Jacinto, el hecho de que esta aceptabilidad del riesgo sexual sea asumida conscientemente, desde la racionalidad de unas disposiciones sexualmente experimentales, redobla el sentido abyecto atribuido a una práctica que hace justamente de la suspensión de los cuidados sexuales el elemento erotizante fundamental de este género de intercambios: “*yo creo que no hay ninguna circunstancia en que un riesgo como ese sea asumible... nunca, ninguna circunstancia... que ahora el bare-backing esté de moda... esto es... curioso no sé si es la palabra... pero eso es... repulsivo, repugnante [...] se va extendiendo, mucho... y peligrosamente... este sí que es un reto importante para las asociaciones... y ya te digo yo creo que es un problema gordo el que se avecina... incidir en todo este tema*” (Jacinto, 34). En los relatos de los sujetos, el discurso sobre el *bare-backing* aparece como una suerte de antípoda sexual (“repulsivo, repugnante”) en la medida en que no sólo supone una inversión sexualmente dispendiosa, pues implica un gasto suntuoso de capital corporal en una inasumible aceptación del peligro sexual, sino que además ello se realiza conscientemente, es decir, de tal manera que esa aceptabilidad del “riesgo” se inscribe en el orden de las deliberaciones sexuales de los actores, expresando con ello una suerte de disidencia frente al consejo preventivo, o sea ante la norma sexual, que lo vuelve potencialmente contaminante.

Desde la perspectiva de Ignacio, en un relato teñido por su experiencia como médico voluntario en una organización LGTB local, el *bare-backing* aparece como el modelo de práctica sexualmente dilapidadora, suerte de “*ruleta rusa sexual*” como el propio Ignacio la designa, expresiva igualmente de unos estilos de vida que llevan al extremo el principio de experimentación sexual, haciendo de la asunción del “riesgo” precisamente el *leit motiv* de sus juegos sexuales, como cuando recurre a la analogía automovilística para referirse a una condición genérica del “ser humano” que se expresa particularmente en este campo de

actividad sexual: “yo creo que el *bare-backing* tiene sus homólogos en todas las experiencias humanas... a todos nos ha gustado a lo mejor en un momento dado coger un coche e ir a más velocidad de la que lógicamente podríamos ir en esa carretera... eso es un *bare-backing* automovilístico [...] sabes que es peligroso, que te puedes matar... sabes que no debes ir a esa velocidad... pero estás disfrutando un poco del riesgo... y asumes ese riesgo en base al placer de ir a esa velocidad” (Ignacio, 43). En última instancia, la única forma de hacer inteligible esta práctica abyecta consiste en inscribirla en el orden de esa fuerza sexualmente carismática del *morbo* como “motor primero” de la práctica sexualmente dispendiosa, especie de *illusio* del campo sexual que subyace, como en este caso límite del *bare-backing*, ejerciendo una fuerza de erotización del riesgo sexual que al presentarlo como algo conscientemente aceptado en lugar de algo cuidadosamente evitado, como un principio de placer en lugar de una fuente de peligro, se vuelve inasumible en la medida en que esa misma aceptabilidad de la mínima incertidumbre sexual representa justamente la antípoda del modelo de anticipación y previsión que predica el consejo preventivo, que constituye la piedra de toque de los modos aceptables de “ser gay”.

II. El carisma sexual del “morbo” y la aceptabilidad del peligro sexual

Los grados de *aceptabilidad del riesgo sexual* en el seno de estas economías de trueques, parafraseando la conocida expresión de Mary Douglas⁹⁶ para referirnos a los diferentes posicionamientos de los sujetos frente al peligro y la contaminación sexual, se comprenden considerando el efecto que ejerce el carisma sexual del *morbo* en las maneras de vinculación que establecen los sujetos en el marco de estos intercambios de prestaciones sexuales. Expresando elípticamente una relación de proximidad o cercanía sexual, o sea neutralizando el distanciamiento sexual ordinario de un relacionamiento anónimo y hasta cierto punto impersonal, el *morbo* traduce esa relación extraordinaria de complicidad sexual en una forma de vinculación con la alteridad que ofrece la ocasión para poner al menos eventualmente en suspenso los determinismos del peligro sexual. Momento de efervescencia erótica, la *situación morbosa* determina las condiciones sexuales de posibilidad de esa suspensión de los aranceles preventivos que la persona interpondría *ordinariamente* en su relación sexual con el otro. Es el caso, por ejemplo, de esos encuentros “*con personas que a uno le gustan mucho*” (Manuel, 36), con las cuales se establece una forma de relación sexual que, descrita en clave de “*calentura*” (Manuel, 36) o de “*estar caliente*” (Cristóbal, 49), determina las condiciones relacionales para esa *epojé* en la intelección y prevención del peligro

⁹⁶ Véase Douglas (1996).

sexual: *“yo creo más bien que es por ese calentamiento que tenemos, ese es el motivo... y que quizá tampoco somos conscientes muchas veces de que... el hacer el sexo nos pueda llevar a contraer una enfermedad, quizá el resquemor venga después”* (Emilio, 53).

Como trasfondo en el que los sujetos inscriben sus “prácticas de riesgo”, esa complicidad sexual que se condensa de forma paradigmática en las *situaciones morbosas* delimita el horizonte de experiencias que hace inteligible la aceptabilidad del peligro sexual en un espacio simbólicamente ambivalente entre la experimentación sexual a la que da pie esta lógica de intercambios (“guarrete”) y la regla de “sexo seguro” que impone un límite difuso a esa experimentación sexual (“descerebrado”), como expresa Claudio al afirmar que *“un chico guarrete pues también me da morbo, pero no un descerebrado”* (Claudio, 32). La aceptabilidad del peligro sexual se inscribe significativamente en esta suerte de complicidad o cercanía sexual que, cifrada en clave de “morbo”, expresa bajo la forma de una efervescencia sexual la neutralización de ese relacionamiento distanciado que articula *ordinariamente* la circulación de prestaciones sexuales (“anonimato”). Así, en el relato de Emilio la inconsistencia en el uso del preservativo se relaciona directamente con estas situaciones sexualmente extraordinarias (“írsete la bola”): *“generalmente sí, generalmente... hombre, alguna vez así... en un momento dado... que no... que se te ha ido un poco la bola, eso no ha sido así, pero generalmente sí, sí, procuras siempre utilizar el preservativo”* (Emilio, 53). Estos acontecimientos sexualmente extraordinarios oponen el presentismo de las disposiciones sexuales de los sujetos (“calentamiento”) a la lógica de prohibiciones sexuales del preventivismo oficial que, al apelar a una suerte de austeridad sexual, llama igualmente a posponer ese orden de gratificaciones sexuales en aras del cuidado y la prevención, imponiendo virtualmente límites a esta experimentación: *“a mí me gusta, por ejemplo, comerle el culo a un tío... follar me gusta, entonces todo eso ya lleva cierto riesgo, entonces ya... [E.- ¿Lo hacíais sin protección?] sí, sin protección ninguna, sí, sí... sin problemas, o sea, era llegar y pum, la ducha juntos, meternos en la ducha, comernos y tal, y después era en la cama y... nada, y preguntando ‘¿Cómo te gusta que te lo haga hoy?’ y ‘¿Cómo quieres?’, y nada... cuando hay una buena compenetración sexual pues... te hablas sin problemas y se lo pasa uno lo mejor posible”* (Emilio, 53). En la medida en que el carisma sexual del *morbo* (“compenetración sexual”) condensa la fuerza erótica de unas disposiciones sexualmente dispendiosas (“pasarlo lo mejor posible”), excede la lógica de sobriedad y contención sexual del consejo preventivo, que prima inversamente el cuidado sexual frente a ese orden de gratificaciones sexuales excedentarias.

Una forma de apreciar este efecto del “morbo” sobre las prácticas de cuidado sexual en el marco de las economías del trueque la hallamos en los relatos sobre experiencias de *turismo sexual*, ámbito que ofrece un registro de interpretaciones en el que los sujetos inscriben esa aceptabilidad del peligro sexual en el orden de

unos intercambios sexualmente extraordinarios: *“si he tenido que follar o me han tenido que follar, con preservativo... ¿excepciones ha habido?, sí... ¿dónde?, sobre todo en países árabes... vamos, en Túnez [...] pero se puede dar, y de hecho se me ha dado alguna vez, si das con algún moro, o con alguno que te da mucho morbo”* (Ramón, 32). Es precisamente la excepcionalidad que envuelve estos encuentros “en países árabes”, en un marco de intercambios con una alteridad igualmente excepcional en términos de su deseabilidad sexual, el “moro”, lo que determina las condiciones sexuales de posibilidad de esa eventual suspensión de las prácticas preventivas, y más en situaciones en las que la postergación del preservativo constituye el elemento erotizante, tal y como expresa Valentín en este relato sobre sus experiencias en Marruecos: *“de repente te aparece por ahí uno en una obra que... vamos, que perfectamente puede pasar otro y le hace lo mismo... pero en ese momento el morbo... pues hace que no te plantees sacar el preservativo”* (Valentín, 51).

En las ambigüedades entre las economías de trueques y los mercados sexuales con moneda, las representaciones de Felipe sobre la aceptabilidad del peligro sexual, aun cifradas en clave de “locura” o “descontrol”, se enmarcan en el contexto de unos encuentros sexualmente extraordinarios con una alteridad *sui generis*, es decir, distinguida sexualmente dentro de la comunidad sexual de pares (“búlgaro”), con la cual se establece una relación excepcional de deseabilidad sexual (“sano”, “espectacular”) que establece las condiciones sexuales de posibilidad para una eventual suspensión de las prácticas preventivas (“eyacular en la boca”): *“creo que he tenido bastante cuidado, reconociendo que he podido hacer alguna locura... locura me refiero pues... me acuerdo una vez un búlgaro que me gustó tanto que permití que me eyaculara en la boca... y a lo mejor ese búlgaro... no sé, yo lo veía tan sano y tan espectacular que... en ese momento no te controlas y a lo mejor cometes la locura esa”* (Felipe, 35). Si bien el “riesgo”, en tanto representación del peligro sexual, se modula de forma diferente en las distintas economías sexuales, es decir, en relación con el tipo específico de vinculación sexual a las que estas dan lugar, en los mercados de trueques la aceptabilidad de ese “riesgo”, que tiene como correlato la suspensión del uso del preservativo como mediación preventiva y simbólica con la alteridad sexual, aparece, como se ve, significativamente marcada por este carisma sexual del “morbo”, representación hipersexualizada de esas situaciones sexualmente extraordinarias que, referidas en términos de “explosivo”, “mucho atracción” o “una cosa muy especial”, inducen, por ese efecto de cercanía o complicidad sexual que provocan en el intercambio, a la suspensión provisional de las prácticas preventivas (“te olvidas”, “ciego”, “no te das cuenta”) en su relación con una alteridad sexualmente significada (“un búlgaro que me gustó tanto”, “un chico que llevaba dos meses detrás de él”), como explica Felipe en los siguientes términos: *“es que son momentos de... pues mucha atracción... te olvidas, es como si no te dieras cuenta... para que te pase eso tienes que estar muy ciego... me acuerdo una vez, en un bar que se llama Heaven, estuve con un chico que yo llevaba 2 ó 3*

meses detrás de él, y lo miraba y no sé qué... y me pasó así, nos encontramos... y es que no perdimos nada, ni un minuto, fue entrar al baño, una cosa así muy morbosa, muy especial... que luego nunca más le vi, desapareció” (Felipe, 35).

A partir del siguiente relato de Martín podemos ilustrar una situación en la que la aceptabilidad del peligro sexual se enmarca en el orden de unos encuentros “esporádicos” donde ese carisma sexualmente extraordinario del “calentón” cobra un sentido peculiar en oposición a la experiencia de la rutinización de los dones sexuales en su relación de “pareja”: *“fue una cuestión de calentón, porque las dos veces [que tuve prácticas de riesgo] recuerdo que fueron cuestiones de calentón también... pero si hubiera que dar algún significado a por qué en aquel momento... porque había vivido otros momentos de calentón, y he podido parar a sacar los condones... pero yo creo que en aquel momento igual no, porque también coincidía con momentos un poco más de crisis, un poco más de inseguridad, un poco más de incertidumbre acerca de hacia dónde iba nuestra relación [de pareja]” (Martín, 34).* La consecución, en forma de “momento de calentón”, de una relación de complicidad sexual en estos mercados de trueques genera una especie de acercamiento sexual con el otro que está en el origen de esa aceptabilidad del “riesgo” que reconoce Martín en su relato. Específicamente, desde unos esquemas de interpretación del peligro sexual afines al preventivismo oficial, para Martín sus “prácticas de riesgo” se inscriben en una suerte de anomia sexual generada en el ámbito de unos encuentros liminares entre, por una parte, los ciclos de rutinización del carisma del don sexual, esos “momentos de crisis”, “inseguridad”, “incertidumbre” o, más abajo, de sentirse “necesitado de reconocimiento” que vive dentro de su “pareja” y, por otra parte, los encuentros sexualmente carismáticos de estos intercambios “esporádicos”, tanto “más excitantes” cuanto que, ofreciendo la oportunidad de generar una complicidad sexual extraordinaria, aproxima sexualmente a los sujetos de tal manera que pone eventualmente en suspenso las prohibiciones sexuales que estructuran más ordinariamente estos circuitos de intercambios (esos “otros momentos de calentón” en los que sin embargo pudo “sacar los condones”): *“en mi caso se relaciona más con situaciones en las que, por un lado, me siento más vulnerable, o me siento más necesitado de reconocimiento... y eso coincide con situaciones más excitantes sexualmente... cuando se dan esas dos circunstancias a la vez es cuando siento que esto podría ocurrir” (Martín, 34).*

Otra forma de comprender el efecto de proximidad sexual que el carisma del “morbo” imprime en estas relaciones sexuales, en tanto forma convencionalmente establecida de experimentar las situaciones sexualmente extraordinarias en este sistema de intercambios, la encontramos en los relatos de los sujetos sobre la aceptabilidad de relaciones serodiscordantes, aun como proyección sólo imaginada, en el contexto de estos mercados de trueques donde las diferencias de seroestatus se inscriben, para ser asumibles, en ese registro de efervescencia sexual atribuible a la *situación morbosa* (“igual de placentero”): “[E.- ¿Te

importaría?] no... tomando las precauciones... obviamente, sabiendo que es seropositivo sí tomaría más precauciones... pero creo que el resto puede ser igual de placentero... no se me ha planteado el caso... así que todo lo que te estoy diciendo ahora mismo es hipótesis” (Ramón, 32). La serodiscordancia deja de ser excepcionalmente una condición determinante de cierre sexual en la medida en que la relación sexual pueda inscribirse en este orden de expectativas sexualmente maximalistas (“si me gusta mucho”) que la situación morbosa instaura en el horizonte inmediato de una relación donde, ahora sí, las prácticas de cuidado sexual (“tomar precauciones”) se asumen con naturalidad como mediadoras de la interacción sexual con el otro: “si me gusta mucho el chico... y si yo sé que es seropositivo al cien por cien, no me importaría tener relaciones sexuales con él, siempre que tomara mis precauciones” (Emilio, 53).

III. La regla del trueque y las restricciones de la corresponsabilidad en el cuidado sexual

Al inscribirse en la lógica de unos intercambios que no tienen otras obligaciones que la devolución de las prestaciones sexualmente recibidas, y vinculando a los sujetos en función de sus preferencias y determinaciones sexuales más que por un conocimiento y reconocimiento mutuo, las disposiciones de cuidado sexual adquieren en estas economías de trueques un sentido característicamente individualista donde las prácticas concretas de evitación de la contaminación sexual tienden a restringir esa forma de reciprocidad que constituye el sentimiento de corresponsabilidad con el cuidado sexual del otro. Quizá los relatos a propósito del uso del preservativo en el seno de estas economías resulten suficientemente expresivos de esta forma restringida que adquieren unas prácticas de cuidado sexual que ponen al propio sujeto como principio y fin de todas las estrategias de protección de la persona: “eso es algo individual... he visto a gente que no lo usa... pero he visto a gente que lo usa... yo lo uso” (Arturo, 46). Al quedar al margen de las cosas recíprocamente intercambiadas, las prácticas de cuidado sexual aparecen en estos intercambios ligadas a un sentido deliberativo inscrito en las propias disposiciones sexuales de los sujetos, y en consecuencia presentada como una materia más de su responsabilidad individual que de consenso entre los actores, ya sea en clave voluntarista como cuando Álvaro afirma que “yo creo que el que no lo usa es porque no quiere” (Álvaro, 37), ya sea en los términos más moralistas de Jaume cuando sostiene que “si no lo usa es porque no quiere hacer caso” (Jaume, 23).

Particularmente para Jaume la individualización de las disposiciones ligadas a este comercio sexual de trueques, en la medida en que se percibe como un tipo de intercambio anónimo que genera una forma de vinculación anómica entre los

sujetos, interpone ciertas limitaciones de cara al establecimiento de corresponsabilidades en el cuidado sexual mutuo: *“lo triste sería que te pegasen alguna enfermedad y que al día siguiente te vean en la discoteca y ni te saluden”* (Jaume, 23). Este orden de prácticas y representaciones que relaciona las formas de corresponsabilidad sexual y las expectativas depositadas en unas inversiones sexuales que esperan rendimientos sexualmente inmediatos, se inscribe en un imaginario fuertemente enraizado en esa significación en clave individualista de la práctica sexual que, redoblado por el efecto de unas reglas de intercambio que priman la vinculación sexualmente interesada de los sujetos, restringe el sentido de estos cuidados recíprocos entre unos actores que se conciben a sí mismos arrojados a un mundo de intercambios donde aparecen como los responsables últimos de sus propios destinos sexuales: *“porque claro... esto [VIH] me pasó a mí, y todo lo malo o bueno que me pasa a mí es sólo culpa mía”* (Octavio, 42).

Significado a partir de un sentido de la distinción sexual que aparece fuertemente arraigado en él, al permitirle presentarse a sí mismo como una persona sexualmente responsable, en el siguiente relato de Rafael el uso del preservativo, a la vez objeto de cuidado y mediador del vínculo sexual, se hace depender de una visión liberal de la práctica sexual donde *“cada persona es un mundo”* o *“cada uno es cada uno”*, remitiendo esa administración del cuidado sexual a una competencia deliberativa del propio sujeto: *“si estás acostumbrado a utilizarlo siempre, casi siempre lo vas a utilizar... si estás acostumbrado, si tú estás hecho a utilizarlo siempre, siempre lo vas a utilizar... pero si no estás acostumbrado a utilizarlo siempre en cualquier momento dejas de utilizarlo, y no lo utilizas”* (Rafael, 48). Más que como producto de la vida social, en su relato la “costumbre” está en lugar de esa centralidad del yo que, presentando a los actores sexuales sin otros determinismos que sus propias determinaciones individuales, representa las decisiones sobre el cuidado sexual como una cuestión de la deliberación particular de los sujetos, tanto más efectiva cuanto más haga cuerpo con el *corpus* preventivista (“estar hecho”), desconociendo de esta forma la posibilidad de una implicación común de los sujetos en sus prácticas de cuidado mutuo. De hecho, para Rafael, que mantiene esporádicamente encuentros homoeróticos en los ámbitos sexual y simbólicamente subordinados de las zonas de cruising, esa hiper-corrección preventivista apreciable en su relato se inscribe en las relaciones de distinción sexual con los gays centrales del “ambiente” quienes, representando en su discurso una suerte de comunidad sexualmente anómica frente a la cual se define a sí mismo por oposición, se prestan estratégicamente como unidad de medida para una serie de comparaciones sexuales que legitiman sus propias prácticas subalternas a través de esa analogía con las prácticas sexualmente legítimas del “ambiente”: *“hay gente que lo utiliza, hay gente que no lo utiliza... esto pasa aquí y pasa en cualquier local... en cualquier local de Chueca te pasa eso... hay gente que lo utiliza, hay máquinas [expendedoras de preservativos] allí... y allí hay gente que no lo utiliza... y está mal... claro que está mal”* (Rafael, 48).

Inscritas en el orden de las preferencias individuales, las prácticas de cuidado sexual adquieren significativamente un carácter unilateral que expresa, solidariamente con las reglas de intercambio de estos trueques sexuales, la primacía de los sentidos de protección individual de la persona en detrimento de un sentido de la corresponsabilidad sexual que excedería el alcance de una vinculación provisionalmente articulada por y para un interés eminentemente sexual, que se agota *a priori* en sí mismo: *“ahí eso es libre, cada uno actúa como quiere [...] hay gente que le da igual con preservativo y sin preservativo, y hay gente que sólo lo hace con preservativo [...] es que es diferente, cada forma de actuar de las personas es diferente... es diferente, sí... porque yo he estado con gente... que igual que te digo que hay gente muy lanzada y que hace cualquier cosa y hace una locura, hay gente muy recta... ‘Sin preservativo nada’ o ‘Esto no lo hago’”* (Felipe, 35). La contraposición en el relato de Felipe entre la “gente muy lanzada”, aquella que antepone las gratificaciones sexuales a los beneficios de las prácticas preventivas y, a la inversa, la “gente muy recta” que apuntaría a una contención de esas inversiones en aras de la protección de la persona, expresaría metafóricamente ese rango de disposiciones hacia el cuidado sexual que, puesto en clave de opciones individuales, por ejemplo al afirmar que “cada persona es un mundo” o “cada uno actúa como quiere”, reduce paradójicamente esa diversidad declarada a la síntesis apresurada de estos dos únicos posicionamientos posibles.

Experimentadas ambivalentemente entre el distanciamiento y la complicidad sexual, cuando las prácticas de corresponsabilidad sexual tienen lugar en estas economías de trueques se inscriben significativamente en el marco de los “códigos de cortesía” de las distintas escenas sexuales, es decir, en la lógica de las reglas de interacción e intercambio que regulan esta circulación ritualizada de prestaciones sexuales, como se desprende de este relato de Ismael acerca de sus encuentros en una zona de cruising: *“dentro de todos los códigos que hay pues es un código, por así decirlo, de cortesía... que si te vas a correr avises, para que sea la otra persona la que decida si se lo quiere... si quiere chuparlo en la boca o no, y si se lo quiere tragar o no... y excepto una vez que no fue en un contexto de estos, a mí nunca me ha pasado que no me hayan avisado... aunque sí tuve ocasiones en que me ha pasado, pero es como algo muy puntual, y que es como... ‘Ah, qué-hijo-de-puta... no me avisó al correr[se]’, ¿sabes?... o sea que normalmente sí es un código el decir ‘Me voy a correr’, o no decirlo pero... imagínate que tú estás haciendo una felación pues apartas la cabeza... ¿me explico?, o si te la están haciendo a ti y no quieres decirlo... yo prefiero decirlo verbalmente, yo por ejemplo lo digo verbalmente, si me están haciendo una felación, ‘Me voy a correr, me va a reventar’, entonces... si sigue, puedes a lo mejor intentar un poco apartar la cabeza... y si no la apartas, pues mira hijo... cada uno es muy libre de hacer lo que quiera”* (Ismael, 33). Si por una parte estas prácticas de evitación de la contaminación sexual se centran particularmente en una regulación de la circulación de los fluidos en estos circuitos sexuales (“correrse”, “tragar”),

remitiendo en última instancia la responsabilidad de los actos sexuales al sentido deliberativo del sujeto (“cada uno es muy libre de hacer lo que quiera”), ya la mera referencia en tanto “código de cortesía” es indicativa de ese carácter laxo de una corresponsabilidad sexual que se piensa como un trato deferente hacia el otro, subsidiario del cumplimiento de las expectativas sexuales que envuelven estos encuentros con una alteridad genérica, la comunidad sexual de pares, con la que se relaciona más como *algo de lo que hay que protegerse* que como *alguien a quien hay que proteger*.

De una forma muy reveladora en el discurso de Ismael, esa suerte de deferencia sexual con el otro a la que se reduce la corresponsabilidad de los cuidados sexuales en este ámbito, determinada a su vez por el principio de individualidad que organiza estos trueques, se traduce con mucha facilidad en situaciones en las que se dan *de facto* relaciones de abuso en forma de coerciones sexuales más o menos sutiles, más o menos insidiosas, que se inscriben no obstante en la lógica *natural* de este sistema de intercambio sexual: “*un día que me lie con un tío en una discoteca, nos vamos a su casa... y éste que insistía en penetrarme sin condón, y yo le dije ‘Es que sin condón, no’... y sí que me di cuenta de que tienes que hacer un gran esfuerzo de auto-afirmación para decir ‘Sin condón, no’ en esa situación... y la persona insistiendo y yo diciendo ‘Pues no es que no... que no... que es que no’*” (Ismael, 33). La orientación individualista que anima las inversiones de los actores en estos mercados de trueques, dirigidas a satisfacer unas expectativas sexuales particulares, implica virtualmente enfrentarse a esa fuerza coercitiva de una regla de intercambio que, primando un interés sexual potencialmente contrario a la filosofía del preventivismo oficial, pone al individuo en una tesitura en la que sólo puede apelar a su entereza de carácter (“estar fuerte”) para hacer valer sus propios posicionamientos preventivos, reforzando así ese sentido individualista del cuidado sexual en estos contextos: “*esta presión de gente que folla sin condón sí puede existir... pero te afecta en la medida en que tú no estés fuerte... si tú estás fuerte pues no te afecta... y en aquel momento me di cuenta de que cómo nos influye*” (Ismael, 33).

No exenta de coacciones sexuales, a menudo esa representación de la relación de cuidado sexual en términos de una *sexualidad negociada* inscrita en las lógicas de estas economías puede escamotear, tras un aparente consenso más pretendido que constatable, las relaciones de fuerza efectivas que estructuran los intercambios y las disposiciones de los actores hacia su cuidado sexual: “*eso es algo que tienen que negociar entre ellos, o ni siquiera negociarlo, imponerlo... y bueno, luego siempre me imagino que hay gente que son más débiles, por decirlo de alguna manera, en cuanto a la hora de imponer su criterio al respecto... y si su pareja insiste en no usar condón o directamente no lo usa, el otro no le dice nada... eso yo creo que son conductas individuales... muy respetables... muy peligrosas quizás, pero eso lo decide cada uno*” (Arturo, 46). Así, lejos de constituir un acto o procedimiento

puramente técnico, como quisiera el preventivismo oficial, el uso del preservativo se inscribe en un imaginario sexual articulado a partir de las oposiciones sistemáticas de un campo de posiciones relativas que, siendo el resultado a la vez de las determinaciones de clase y de las relaciones de capital corporal, estructura esos acuerdos provisionales que median la circulación de las prestaciones sexuales dentro de estos mercados de trueques. Por ejemplo, desde la perspectiva de Alfonso, cuyo desplazamiento hacia posiciones sexualmente subordinadas se traduce en una especie de distanciamiento sexual respecto a las escenas centrales del “ambiente”, un proceso que él mismo califica como “estar desgayzándose”, las limitaciones que restringen la “negociación” del cuidado sexual se inscriben en una representación en clave anómica de la comunidad sexual (“sauna”) donde, al ponerse en práctica justamente los principios de un liberalismo sexual que prima una visión marginalista de las inversiones sexuales, se presenta implícitamente este carácter problemático del cuidado sexual, y particularmente del uso del preservativo, como algo inmanente al curso *ordinario* de esas formas particulares de intercambio sexual: *“lo de usar preservativo, yo por lo menos oigo decir a la gente que no es lo habitual [...] y las experiencias más son muy pocas, pero las pocas veces que yo he ido a una sauna, y las pocas veces que yo me he movido por ahí, cada vez que he querido tener sexo con alguien... el negociar el preservativo... hay gente que sí, que lo saca... pero es la que menos”* (Alfonso, 52).

Presentado como algo intrínsecamente problemático en el curso *ordinario* de estos intercambios sexuales, el uso del preservativo y, por extensión, la generación de disposiciones hacia la corresponsabilidad en el cuidado sexual dentro de estas economías de trueques se confronta con el orden de limitaciones que imponen unas formas de vinculación desprovistas de otra obligación que no sea la devolución de las prestaciones sexuales recibidas, neutralizando virtualmente con ello los sentidos asociados a un cuidado sexual compartido, pues éste no deja de ser subsidiario de las expectativas individuales de gratificación sexual, como se desprende del siguiente relato de Felipe a propósito de una relación “de riesgo” que mantuvo mientras convalecía de una hepatitis A: *“me quedé sorprendido porque yo quería retirarme y el chico... el chico iba a lo que iba... no sé yo si le he pegado la hepatitis o algo así... espero que no, pero vamos, fue culpa de él, porque yo me quise retirar y él no me dejó... pero para que veas que ocurre así”* (Felipe, 35). Al eximirse de toda corresponsabilidad en el cuidado sexual (“fue culpa de él”), en parte por esa primacía de las preferencias sexuales particulares que difumina el sentido de una “prevención” negociada y compartida (“iba a lo que iba”), en este relato de Felipe se evidencia la manera en la que las inercias de esta regla del trueque restringen su sentido de la corresponsabilidad en las prácticas de cuidado sexual. En consecuencia, la aplicación práctica de la norma sexual del preventivismo (“sexo seguro”) apela, en el contexto de estos intercambios, antes al sentido deliberativo del sujeto particular que a las relaciones de ayuda mutua en materia de cuidado sexual. Ello es así en el seno de una comunidad que hace

circular colectivamente sus bienes y prestaciones sexuales, pero al precio de responsabilizar individualmente a cada uno de los actores de sus propios destinos sexuales. De este modo, cuando en un momento de la entrevista, ingenuamente, insinuó a Ismael la posibilidad de una reprobación colectiva de las “prácticas de riesgo en los bares”, su respuesta no deja lugar a la duda sobre esta dimensión característicamente individualista que adquieren las disposiciones de cuidado sexual de los actores en el seno de estas economías de trueques: *“no creo que exista una crítica –si es lo que me estás preguntando- hacia las personas que tienen sexo sin condón en este tipo de sitios... y me he encontrado con mucha gente que me ha planteado tener relaciones anales sin condón”* (Ismael, 33).

La puesta en práctica del consejo preventivo (“sexo seguro”) ofrece en estos contextos múltiples oportunidades para contravenir las reglas de una economía colectivizada de intercambios sexuales que prima principios y valores sexualmente diferentes, e incluso antagónicos –haciendo, por ejemplo, de la experiencia sexual en estos mercados un ámbito de experimentación sexual. No resulta por ello chocante que la “prevención”, y particularmente cuando ésta se convierte en materia de negociación *in situ*, se presente implícitamente como una forma de “cortar el rollo”, es decir, como una interposición en la cadencia regular de unos encuentros ritmados según los principios liberales de un *laissez-faire, laissez-passar* sexual, como expresa significativamente Arturo en este relato: *“yo particularmente no soy quien para dar la charla a nadie sobre sexo seguro... quiero decir, si luego en otro ambiente, en otra situación, tengo la oportunidad de hablar sobre ello, sin duda... pero yo no soy quien para contarle el rollo a alguien”* (Arturo, 46). En definitiva, la norma de “sexo seguro” guarda relaciones problemáticas con la regla del trueque sexual, reforzando en ocasiones el sentimiento de disolución individual de los actores en el agregado de intereses particulares que constituye la comunidad sexual (“yo no soy quien”). En la medida en que, cuanto más subordinadas sus posiciones en estos mercados, más tienden los sujetos a percibir sus relaciones en clave de una suerte de guerra civil sexual bajo la divisa del *bellum omnium contra omnes*⁹⁷, reproducen en sus estrategias preventivas un orden de condicionamientos sexuales en el que se inscribe esa visión unilateral del cuidado sexual sobredeterminada por las reglas de unos mercados donde, parafraseando las palabras que Marx dedica a las múltiples reticencias que la clase capitalista interpone a la regulación social de sus propias actividades económicas, los agentes concurren “sin reconocer más autoridad que la competición, la constricción que ejerce sobre ellos la presión de sus recíprocos intereses”⁹⁸, imponiendo con ello limitaciones prácticas a las posibilidades de negociación y corresponsabilidad en materia de cuidados sexuales.

⁹⁷ Guerra de todos contra todos.

⁹⁸ Véase Marx (2010: 216-217).

IV. Los *diagnósticos prácticos* como prácticas de evitación de la contaminación sexual

Para comprender las disposiciones de los sujetos hacia su cuidado sexual se impone como tarea principal el análisis de los sistemas de prohibiciones sexuales que, concebidos por y para la práctica sexual misma, incorporan fragmentaria y heterogéneamente en forma de *diagnósticos prácticos*⁹⁹ las valoraciones sobre la deseabilidad sexual de los actores, y particularmente las relaciones de seroestatus que se articulan en la configuración de sus capitales corporales. De este modo, en el ámbito de unos mercados, por así decir, de *información imperfecta*, o sea, de un conocimiento parcial de la alteridad sexual con la que se interactúa, las representaciones sobre la contaminación, y particularmente las estrategias de evitación de las alteridades potencialmente contaminantes, expresan los principios prácticos de clasificación, valoración y elección sexual de los actores en función de las *relaciones de capital corporal* que median sus intercambios en estos mercados. En otras palabras: los diagnósticos prácticos representan una forma de relacionarse con el peligro sexual en el contexto de unos mercados donde los actores se reconocen y se hacen valer por sus atributos y atribuciones sexuales, es decir, por su deseabilidad sexual en relación a su capital corporal, por ejemplo, cuando un sujeto “*se ve que es sano*” (Jaume, 23) en contraposición a “*cuando yo veo una persona como que aparentemente está enferma, aunque a veces hay gente que se ve muy sana y no tiene nada... pero esta gente así que me da desconfianza... no... digo que no*” (Christian, 28). Esta percepción del peligro sexual en relación con la deseabilidad sexual de los actores pone de manifiesto la condición más observable del *estigma* en tanto representación incorporada de la contaminación sexual, y por ello encarnada en forma de una devaluación de capital corporal: las inscripciones *visibles* del padecimiento sexual en la superficie del cuerpo.

Este efecto diacrítico del seroestatus en tanto estatus sexual revela el sentido práctico de unas estrategias de cuidado en el seno de estas economías de trueques donde las representaciones sobre la alteridad potencialmente contaminante ponen en un lugar principal estos juicios prácticos a partir de las valoraciones impresionistas y fragmentarias de la relación entre capitales corporales, y particularmente entre sus seroestatus, reconstruyendo el *estado de salud* del otro a partir de indicios como “*manchas en la piel*” o “*granos*” (Norberto, 43), “*verrugas*” (Jaume, 23), “*heriditas en la boca*” (Álvaro, 37) o una “*especie de babilla en el glande*” (Emilio, 53), “*si ves un testículo muy hinchado*” o la “*ictericia típica de la hepatitis*” (Felipe, 35), etcétera. Sistema de clasificación y a la vez forma de

⁹⁹ Aquí proponemos una reformulación del término “diagnósticos imaginarios” de Méndes-Leite (1996) en términos de *diagnósticos prácticos*, para enfatizar justamente el sentido práctico de esas valoraciones sobre el capital corporal del otro con el que se interactúa, y particularmente sobre su relación de seroestatus, que tan determinantes resultan como forma de relación con la alteridad sexual en estos mercados de trueques.

interacción con la alteridad contaminante, estos diagnósticos nacen de la práctica para la práctica misma en una combinación de aprendizaje adquirido por la experiencia sexual y a la vez por el efecto de divulgación y vulgarización del consejo preventivo en este comercio de préstamos e influencias mutuas que los actores establecen en los espacios de socialización y sociabilidad sexual, adquiriendo así su idiosincrásica propia. Pero para comprender la importancia formidable que adquieren estos diagnósticos prácticos a partir de las valoraciones del capital corporal y, particularmente, de las relaciones entre seroestatus como parte de las estrategias de cuidado sexual en el ámbito de estas economías de trueques sexuales, es preciso inscribir estas disposiciones en el contexto de una circulación restringida de las informaciones sexualmente relevantes sobre los seroestatus en estos mercados: *“tú sabes cómo estás tú, pero no sabes cómo está la otra persona... no te viene con un certificado médico debajo del brazo”* (Luciano, 70) o *“tampoco es que yo vaya pidiendo el carnet”* (Emilio, 53) o *“nadie te pone el cartelito”* (Cristóbal, 49).

Tratándose de mercados de información imperfecta donde el *anonimato* define el registro de interacción característico, estas opacidades que envuelven ordinariamente las comunicaciones, y sobre todo las relativas a la relación de seroestatus, se comprenden considerando el efecto determinante de la serodiscordancia como mecanismo de cierre sexual en estos mercados: *“hay una gran discriminación... y no es necesario decirlo abiertamente... o sea, decir que soy seropositivo... a no ser que haya un compromiso con la otra persona, que la vayas a involucrar de una u otra manera, pero si no... me parece que no es necesario... porque creo que hay una gran discriminación en todos los ambientes, incluido el ambiente gay [...] si uno va a un cuarto oscuro gritando ‘Soy seropositivo’, nadie te va a tocar ni con una rama”* (Manuel, 36). En un contexto donde la relación de serodiscordancia constituye un principio de exclusión del campo sexual, y donde el reconocimiento parcial limita las posibilidades de conocimiento del otro, por oposición a las economías de dones donde hay “un compromiso” mutuo, en estos mercados prima un componente de *puesta en escena* o de *presentación de sí mismo* que es constitutivo de este modo de relacionamiento y sociabilidad sexual, lo cual admite la restricción de ciertas informaciones, como las relativas al seroestatus, y ello de un modo congruente con la regla del trueque sexual, o sea, con el hecho de circunscribir las reciprocidades mutuas a las prestaciones sexualmente debidas. Por ejemplo, cuando Cristóbal afirma que *“si hay que callarse, se calla... hay mucha gente que se lo calla”* (Cristóbal, 49), no expresa otra cosa que ese registro de silencios que tácitamente articula estos intercambios, interponiendo ciertas reservas sobre la información relativa al seroestatus que se comprende en la medida en que el conocimiento y el reconocimiento mutuo son subsidiarios de la prestación sexual, como se colige de este relato de Daniel: *“[E.- ¿Te lo han preguntado alguna vez?] no... y como no me lo preguntan, yo tampoco lo pregunto...”*

eso lo tengo claro... hasta ahora... cuando me lo pregunten se lo diré, pero si no me lo preguntan... no tengo que decirlo” (Daniel, 32).

Al no exigir un conocimiento y reconocimiento mutuo, se difumina el sentimiento de corresponsabilidad en el cuidado sexual; y ello de forma que esta circulación restringida de las comunicaciones, ante la posibilidad de una exclusión potencial por efecto del estigma serofóbico, permite blindar las informaciones sexualmente relevantes sobre el seroestatus en torno al núcleo duro de la privacidad de la persona: *“en principio tú no lo sabes puesto que ninguno lo lleva escrito, ni lo va diciendo tampoco... y tú no puedes ir preguntando eso [...] es una parte un poco indiscreta [...] no se puede preguntar eso, son cosas muy íntimas”* (Luciano, 70). Siendo que estas relaciones de seroestatus se inscriben en vínculos sexualmente restringidos, donde no se considera el conocimiento del otro como condición del reconocimiento mutuo (“si tienes la duda, no vas”), el modo en que la relación de seroestatus funciona en las lógicas de estos intercambios enlaza con el papel principal de estas valoraciones sumarásimas de los capitales corporales, y ello dando la oportunidad de remitir esa verdad sexual del sujeto al ámbito de su privacidad: *“pero es que la gente yo creo que no se angustia tanto como nos quieren... no, la gente va así... tampoco se habla, yo no voy preguntándoles... es un tema privado, o sea que... pero yo no creo que se hagan pruebas, no creo... no... no... a parte que yo nunca pregunto si se hacen la prueba o no se hacen la prueba [E.- ¿Te parece indiscreto?] pues sí, sí porque... es como que decir... ‘Oyes, ¿estás leproso?, o ¿tienes la lepra o... estás sano?’, oye... es que es como decir... si tú preguntas ‘¿Te has hecho la prueba?’, es como decir ‘¿Estás sano o estás malo?’... ¡oyes, si tú tienes la duda, no vas!”* (Emilio, 53). De una manera que contrasta con ese imperativo de transparencia de los seroestatus articulado en el consejo preventivo, en estos mercados de prestaciones sexuales no cabe en este sentido una comunicación de las informaciones sexualmente relevantes sobre el seroestatus más allá de estas valoraciones impresionistas sobre las relaciones de capital corporal.

Por tanto, en un campo de intercambios donde la serodiscordancia constituye un principio de exclusión sexual, y donde en consecuencia se tienden a mistificar las relaciones de seroestatus, el reconocimiento de los signos de contaminación sexual actúa como un factor discriminador de la deseabilidad sexual de los actores, y ello en su doble sentido de diferenciador y a la vez excluyente, propiamente como un *estigma serofóbico*, en tanto supone una devaluación del capital corporal de los actores y, por ende, un dispositivo de clausura de los mercados sexuales. En este sentido, cuando Valentín refiere que *“si sé, por ejemplo, que es portador no me iría con él... si veo algún síntoma que yo pueda pensar que lo tiene”* (Valentín, 51), o cuando Álvaro dice de uno de sus “ligues” que *“tenía pinta de estar con tratamiento”* (Álvaro, 37), expresan con términos como “síntoma” o “pinta” la relevancia formidable en tanto estrategias de cuidado sexual que cobran en estos contextos las elecciones sexuales de los sujetos a partir de estas valoraciones

sumarísimas sobre el capital corporal. Aun cuando éstas apreciaciones aparecen envueltas de cierta ambigüedad (“apariencias”), y más con el *giro hacia la cronicidad* que se va perfilando con la introducción de las TARGA, estos diagnósticos prácticos constituyen con toda entidad un principio preventivo fundamental de las disposiciones sexuales que los actores ponen en práctica en este ámbito de encuentros: *“hay rasgos en los seropositivos que si de pronto... te digo yo, por ejemplo si son demasiado delgados... pero eso es una cosa en la que uno no debe fijarse, porque el tipo que ve uno más cuajado, más acuerpado, más guapo, ese puede ser el seropositivo, sabes... o sea que uno no puede fijarse en las apariencias, lo mejor es tener la mayor precaución... con todo el mundo y ya está... y claro, hay gente que uno la ve demasiado delgada, sobre todo en la cara que... chupada, me entiendes... entonces uno ya no insiste porque ya no puedes tener... ‘Coño, tiene el bicho’”* (Norberto, 43). Aun cuando son referidos en los términos más ambiguos de las “apariencias”, estos diagnósticos prácticos constituyen un principio de valoración e interacción con las alteridades sexuales que resulta esencial en unos contextos donde la restricción de las comunicaciones interpone opacidades relativas a la circulación de las informaciones sexualmente relevantes sobre el seroestatus.

En este contexto adquieren una significación diferencial las distintas partes corporales, integradas en esas valoraciones sumarísimas del capital corporal en *situaciones de ligue* como parte fundamental de los diagnósticos realizados a partir de los *estigmas* corporales, inscripciones de la contaminación sexual en la superficie del cuerpo, donde las representaciones sobre la “cara”, como *“calavera viviente”* (Felipe, 35) o *“exceso de delgadez”* (Adrián, 31), constituyen en el contexto de estos intercambios una auténtica *“carta de presentación”* (Jaume, 23), una especie de revelación pública de esa condición privada del seroestatus en la que se revela la verdad sexual del sujeto. A menudo provistos de las categorías de percepción y clasificación del lenguaje médico, como “lipodistrofia” en tanto forma erudita de una manera más corriente de referir esas creencias serofóbicas que se expresan con términos como “delgadez de la cara”, los diagnósticos prácticos de los sujetos producen y reproducen en sus prácticas de selección y relación sexual estos criterios de exclusión del juego de intercambios en los mercados de trueques. De este modo, elementos diacríticos que hacen pública una condición privada, y en el extremo degradante, como un “sello en la cara”, se inscriben en estas representaciones colectivas sobre la deseabilidad sexual de los actores que determinan, en primer lugar, los criterios de reclutamiento en estos mercados y, después, los principios de selección del compañero sexual: *“[E.- ¿En qué te fijas?] palideces y las delgadeces... las palideces y las delgadeces, porque claro, la gente que tiene el sida... llevan un sello en la cara que... se les cae el pómulos, se les cae por aquí, o sea, puede estar el cuerpo bien pero la cara... muy poquitas veces te equivocas, si eres un poco espabilado... ahora, hay gente que no se entera, pero si eres un poco... que te fijas en las cosas... te das cuenta”* (Valentín, 51). En este sentido, los

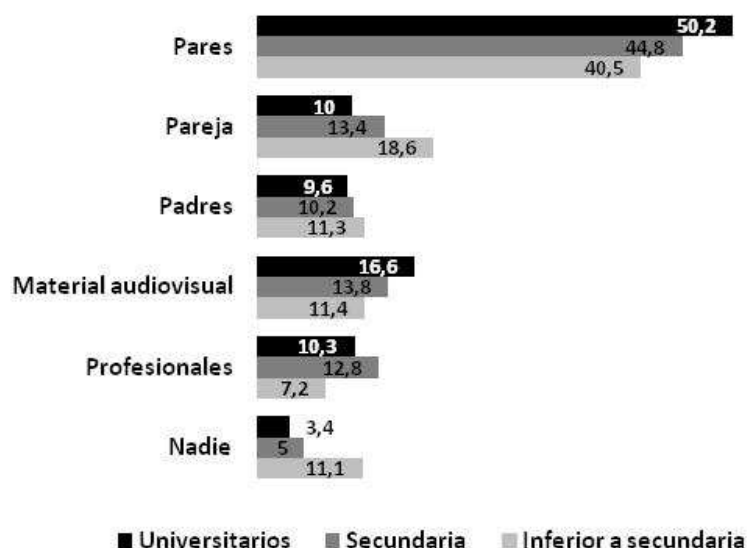
diagnósticos prácticos constituyen una estrategia principal de cuidado sexual en la medida en que estas representaciones sobre la serodiscordancia desencadenan sentidos de protección personal en los actores, por ejemplo neutralizando la posibilidad misma de un eventual intercambio sexual: *“se les ve mucho el pelo... y entonces cuando hay una persona bastante demacrada pues no... le he tenido bastante respeto, la verdad es que le he tenido respeto... o sea, he hecho locuras con gente aparentemente sana, alguna locura he hecho, pero con gente que ves que puede tener algo no”* (Felipe, 35). Esta referencia a “hacer locuras con gente aparentemente sana”, es decir, a suspender provisionalmente las prácticas de cuidado sexual en las relaciones sexualmente extraordinarias, en contraposición al distanciamiento sexual que se interpone en el trato con esas alteridades que “pueden tener algo”, expresa elocuentemente en qué sentido actúan estos diagnósticos prácticos como estrategias de cuidado sexual en estos mercados.

Otra aproximación a la manera en que estos diagnósticos prácticos estructuran las disposiciones de cuidado sexual de los actores la encontramos en las consideraciones más generales sobre la higiene y el aseo personal que, en tanto principios de apreciación sexual, constituyen un criterio recurrente de selección del compañero: *“no ir con las personas que sospecho que... por su aspecto físico, si hay deterioro en su aspecto físico, en cuanto a que sea puerco... cómo se viste, cómo... esas cosas, se ve cuando un señor es un guarro y se ve cuando... yo tengo un amigo que es tan ahorrativo que se ahorra hasta la ducha, y huele que da asco”* (Luciano, 70). Sobredeterminada por estas nociones más corrientes sobre el aseo personal, la relación de seroestatus (“sano”) se articula como condición fundamental del intercambio sexual en una valoración más amplia sobre el capital corporal de los actores donde *belleza y salud*, estilo de masculinidad y seroestatus se imbrican inexorablemente en las apreciaciones de la deseabilidad sexual de los sujetos: *“que tiene buen aspecto en plan... digamos, deportista, que tiene la cara sana, claro, cuando tú vas con un tío y lo ves que es drogata se nota [...] los he visto que tienen la cara de heroinómanos, nunca me voy con ellos porque es que me da miedo... eso lo rechazo... porque, claro, es que se nota... entonces yo si veo que la persona es un chaval y tiene cara de deportista y que está limpio... eso se ve, es una cosa que se ve enseguida”* (Emilio, 53). A partir de este relato de Emilio podemos apreciar claramente hasta qué punto estas distinciones sexuales ponen en juego unas apreciaciones del seroestatus (“sano”/“enfermo”) que se sobredeterminan en las relaciones de clase social (“chaval”/“drogata”) como definidoras de la contaminación sexual (“me da miedo”), anulando de este modo las posibilidades mismas de un eventual intercambio (“nunca me voy con ellos”).

La importancia de estos diagnósticos prácticos, que no en vano ofrecen cierta certidumbre sexual en un contexto de informaciones parciales, se deja sentir igualmente en la selección de los espacios de sociabilidad sexual. Por ejemplo, la evitación del “cuarto oscuro” en tanto espacio potencialmente contaminante se

relaciona con estas disposiciones preventivas basadas en la posibilidad de establecer diagnósticos prácticos allí donde la tensión visibilidad/oscuridad estructura estas escenas sexuales de una manera tan determinante, como en esta referencia de Felipe al “ligue en los cuartos oscuros” donde *“no ves quién tienes delante, no ves si ese señor está enfermo de una hepatitis, si tiene algo... ¡no ves cómo es!, a lo mejor ves así un poco con el mechero y te gusta y tal... pero no es un sitio recomendable”* (Felipe, 35). En el contexto del “cuarto oscuro” la posibilidad de ver es tanto una forma de hacerse valer como una forma de valoración sumaria de las alteridades potencialmente contaminantes, y por ello puede interpretarse como una práctica de evitación del peligro sexual en razón de estos diagnósticos prácticos: *“luego, lo de la luz... por eso te digo lo de la luz... a la hora de mirar a la persona... mirar a la persona me refiero... es el hecho de que pues... si él por ejemplo tiene una herida, no sé, un herpes o lo que sea... porque hay herpes que son muy grandes... entonces pues por ejemplo hay que tener cuidado porque eso sí se contagia... un herpes, por ejemplo, yo no sé si por ahí te puedes infectar con el VIH o no”* (Jorge, 31). En definitiva, frente a la visión intelectualista del consejo preventivo en relación con el uso y circulación de la información sexualmente relevante, que se piensa como una forma de *tekné* antes que como una *phronesis* sexual inscrita en las disposiciones prácticas de los actores, las evidencias etnográficas nos devuelven una imagen de sus disposiciones preventivas como la adquisición sobre la marcha de ese sentido práctico de las divisiones sexuales que estructuran sus ámbitos de intercambio, y que es tanto más incorporado en la medida de la implicación personal en estas prácticas del juego sexual.

Distribución de la fuente principal de información sobre temas sexuales según nivel de estudios



Fuente: Elaboración propia sobre datos de ESHS 2003

Considerando comparativamente la distribución de las fuentes principales de información sexual se aprecia la importancia estadísticamente formidable de estos aprendizajes adquiridos por y para la práctica sexual, es decir, de unas disposiciones de cuidado sexual que son el producto de la incorporación del sentido práctico de estas reglas de intercambio, a partir de las cuales cobran sentido las estrategias preventivas de los actores en estos mercados. Contra intuitivamente, la incidencia a este respecto ínfima de la categoría de “profesionales” se interpreta, desde esta perspectiva, como una evidencia del sentido más práctico que teórico, y más socializado que profesionalizado, de las informaciones sexualmente relevantes que los actores manejan en sus interacciones sexuales. Al prescindir en esta materia de los roles de autoridad (“padres”) y de las figuras autorizadas (“profesionales”), la circulación de estas “informaciones sexuales” debe tanto a la divulgación mediática de los saberes expertos como a la vulgarización de estas nociones en el seno de ese comercio de préstamos cotidianos que se da y se recibe en los momentos de sociabilidad sexual de los sujetos. En definitiva, adquiridas en el contexto de esa sociabilidad compartida con sus pares, ya sea por su inmersión en los mercados de trueques y en menor medida en las economías de dones, las disposiciones de cuidado sexual parecen ser más el resultado de la socialización continuada de los actores en estos ámbitos de intercambio sexual que de la adquisición intelectualizada de ciertas competencias técnicas, lo que se denomina comúnmente como “sexo seguro”.

A partir de los relatos de los actores podemos hacernos una idea de la importancia que tiene esa socialización entre pares de cara a la configuración de sus disposiciones de cuidado sexual, como cuando Jaume refiere sus influencias en esta materia afirmando que *“ante todo por lo que dice la gente, por las conversaciones entre la gente”* (Jaume, 23). Las disposiciones hacia el cuidado sexual se presentan como el resultado de esa vulgarización de las nociones epidemiológicas que supone la divulgación del consejo preventivo en las escenas sexuales, en el marco de sus relaciones de sociabilidad sexual, como en esta declaración de Fabián: *“ha sido un poco de forma autodidacta, un poco a nivel de calle... supongo que luego cuando uno va creciendo un poco oye las campañas informativas, los folletos... si tienes un poco de inquietud te informas de esta manera”* (Fabián, 25). Más que una experiencia directa, los sujetos refieren una relación vicaria con el padecimiento mediada por la información sexual, que es una información tanto menos significativa cuanto que enlaza con los distanciamientos que los actores interponen en relación con la contaminación sexual, sin llegar a integrarla plenamente en ese horizonte de experiencias inmediatas: *“yo todo esto lo sé pues por lo que he oído, pues como el resto de la gente, por lo que yo he leído en los periódicos, lo que he visto en la televisión, y... las cuatro cosas que he leído en Internet... poco más... o sea, cómo se puede transmitir, qué grupos de riesgo hay, y poco más”* (Ramón, 32). En la medida en que se naturalizan las determinaciones sociales que subyacen a esa distribución diferencial en el cuerpo comunitario de los instrumentos cognitivos de interpretación e inteligibilidad del mundo sexual (“zoquete”), sobredeterminada por las divisiones escolares, el acceso a las

informaciones pertinentes se considera en clave de un voluntarismo que se inscribe con naturalidad en las relaciones ordinarias de distinción sexual que median los intercambios en estos mercados: *“tienes que ser sordo o estúpido o no querer enterarte o algo así para no estar al corriente de qué van las cosas [...] pero el que te diga que lo ignora es porque quiere ignorarlo o es un zoquete o... no se quiere enterar”* (Luciano, 70).

En el siguiente relato de Felipe, que se mueve a caballo entre los mercados sexuales con moneda y las economías de trueques sexuales, se aprecia el papel determinante que tiene en la configuración de sus disposiciones de cuidado sexual este aprendizaje adquirido a partir de las propias experiencias de padecimientos sexuales, y ello tanto como la socialización de esas experiencias con sus pares: *“yo también, al poco de empezar en esto me hice un poco médico, al principio te llevas unos palos... porque contraes enfermedades venéreas, y te llevas algún palo que otro y sustos [...] pero yo rápido aprendí, con todas estas cosas aprendes rápido un poco a ser médico [...] pues aprendes por todo lo que has visto... porque claro, aparte de lo que has vivido has visto muchas cosas... encuentras a un amigo un buen día que tiene tal historia y que ha ido al médico y te cuenta, te cuenta todos los síntomas, le preguntas... te cuenta los síntomas, te cuenta el problema que tiene... y entre eso, y lo que te han pegado a ti pues... claro que te lo aprendes... te puedes hacer un poco médico”* (Felipe, 35). Esta expresión de “hacerse médico” condensa el sentido de unas disposiciones de cuidado sexual que, adquiridas por la socialización entre pares y, en consecuencia, por esa vulgarización del saber experto que supone su divulgación en las escenas sexuales, generan un saber preventivo en estado práctico que se inscribe como parte de sus disposiciones sexuales en este ámbito de intercambios. Estos conocimientos heterogéneos y poco sistematizados que se van adquiriendo a partir de las propias experiencias configuran unas disposiciones preventivas directamente relacionadas con la evitación de la contaminación sexual que, en el caso de Felipe, constituyen desde su perspectiva parte de su supervivencia sexual en estos espacios: *“eso lo aprendes rápido, lo aprendes o estás perdido, porque claro... yo me he librado de muchas... para los clientes con los que he estado, y chicos con los que he estado, he cogido pocas cosas, la verdad”* (Felipe, 35).

Este aprendizaje por y para la experiencia sexual pone en primer plano las rutinas de auto-observación de los actores en su experiencia inmediata del cuerpo, como cuando Álvaro aprecia *“algún granito”* o una *“pequeña ampolla”* (Álvaro, 37) que pueda resultar indicativa de algún padecimiento sexual. Estas prácticas de vigilancia corporal, que son parcialmente el producto incorporado de la divulgación del consejo médico, enlazan con ese sentimiento de inmediatez del cuerpo, y por tanto con una experiencia de la evidencia de su verdad, de la familiaridad de su lenguaje y de la transparencia de sus señales, que se incorpora como una estrategia de cuidado de sí mismo mediante la observación o vigilancia del propio cuerpo en tanto superficie de inscripción de los síntomas del

padecimiento sexual, a cuya interpretación se consagran los sujetos, por ejemplo Emilio cuando manifiesta que *“lo bueno que tiene es que con el tiempo en seguida que tienes esas cosas lo notas en el pene, o sea que tienes una... especie de babilla, y un dolor intenso cuando orinas, entonces enseguida vas al médico para que te lo quite con antibióticos”* (Emilio, 53). Esta observación rutinaria del propio cuerpo, en tanto práctica de cuidado sexual adquirida en sus experiencias de padecimientos previos, constituye otra forma de diagnóstico práctico autorreferencial vista desde la perspectiva de los sujetos (“enseguida vas al médico”), a menudo relacionada con experiencias de transgresión sexual (“práctica de riesgo”) que desencadenan un proceso de reflexividad sobre el propio destino sexual (“come-come”), donde se vuelven tan determinantes precisamente estas prácticas de vigilancia corporal: *“hay circunstancias en las que no [uso preservativo] y es cuando te viene el come-come de decir, ‘Joder, a ver si’... pero después pasa un tiempo, ves que no hay reacción... una reacción negativa del cuerpo, ves que no notas nada extraño, entonces dices ‘Bueno, pues creo que no ha pasado nada, que a lo mejor es falso’... me habría dicho algo el cuerpo... pero como al día siguiente ves que no ha pasado nada y que... no sé... procuras olvidar eso”* (Emilio, 53). En definitiva, estos diagnósticos prácticos autorreferenciales suponen un principio de autonomía respecto al *control epidemiológico* de los dispositivos sanitarios, por ejemplo, determinando el orden de síntomas que requieren atención clínica, o bien posponiendo esa misma atención en función justamente de otras prácticas de autocuidado –desde “terapias alternativas” hasta la “automedicación” o el simple “dejar pasar”¹⁰⁰.

V. La “prueba” como *ordalía* del destino sexual

La realización del test de detección de anticuerpos de VIH, o sencillamente la “prueba”, tanto en su calidad de tecnología médica articuladora del consejo preventivo, pues se concibe como la estrategia fundamental de diagnóstico precoz, pero también como ritual estructurante de la temporalidad que organiza las prácticas de cuidado sexual de los actores, en tanto que inculca un espíritu de anticipación o previsión en materia de cuidados sexuales, representa una experiencia extraordinaria que, rompiendo el devenir ordinario de la vida sexual de los sujetos, los confronta de una forma inédita con la verdad de sus propios destinos sexuales generando un proceso de reflexividad sobre sus trayectorias pasadas en estos mercados. Particularmente en el contexto de estas economías de trueques, la realización de la “prueba” se vive por parte de los sujetos como una especie de balance de sus experiencias sexuales y, en consecuencia, como una suerte de *ordalía del destino sexual* en el contexto de unas inversiones sexuales

¹⁰⁰ Véase Menéndez (1990).

fuertemente individualizadas. Este registro de significaciones que los sujetos atribuyen a la “prueba” requiere ser interpretado en el marco de las prácticas y representaciones que articulan estos intercambios, y particularmente en relación con las situaciones sexualmente extraordinarias (“locura”, “explosivo”) donde cobra pleno sentido la “realización de la prueba” como práctica de cuidado sexual. Por ejemplo, para Felipe “hacerse las pruebas” representa una estrategia preventiva que se relaciona con el orden de incertidumbres que envuelve estos intercambios sexuales, y particularmente con esas *situaciones morbosas* en las que deja en suspenso sus prácticas más ordinarias de cuidado sexual: “*con algún chico sí he tenido... [penetración sin preservativo] [...] pues, son locuras de una noche... una relación de una noche... con otro chico que te ha gustado de días anteriores... y lo has encontrado en un sitio, y has entrado en un baño y bueno... ha sido todo tan explosivo que luego... claro, tienes miedo y enseguida te haces las pruebas, poco después... pero sí, sí me ha pasado alguna vez*” (Felipe, 35).

De una manera clara y distinta en relación con estos mercados sexuales, la realización de la prueba abre un horizonte de incertidumbre sobre el pasado sexual en el seno de un ámbito de encuentros que se vive como una *anomia sexual* en la que los sujetos interactúan en función de conocimientos parciales y movidos por inversiones primordialmente sexuales, donde el esclarecimiento clínico del seroestatus, que se experimenta como la revelación de una suerte de verdad sexual *esotérica*, representa un *acontecimiento crítico* en la trayectoria sexual de los actores, cifrado a través de múltiples expresiones que significan esta confrontación con la incertidumbre sobre el destino sexual en clave de “*me da miedo hacérmela*” (Daniel, 32), “*angustia tremenda*”, “*temor*” o “*muy nervioso*” (Manuel, 36), “*obsesión por la prueba*” (Cristóbal, 49), “*emparanoarse [...] cuando no he sabido [mi seroestatus]*” (Fabián, 25) o, ya sea para justificar su posposición, “*lo he pensado, sí [hacerme la prueba]... pero lo he pensado cinco minutos y me lo he quitado de la cabeza... porque me da miedo, me da terror... me da mucho miedo, pavor y espanto*” (Adrián, 31). Estas diversas formas de referirse a la incertidumbre que rodea el desvelamiento clínico del seroestatus expresan elocuentemente hasta qué punto no hay que escatimarles a los procedimientos aparentemente más técnicos la carga subjetiva que envuelve su uso social, como en este relato de Simón cuando aduce esa “*espiral de angustia*” como una razón de peso en relación con la posposición de la prueba: “*angustia... en parte también estoy reacio a hacerme la prueba por eso, porque no quiero pasar por la misma angustia... solo quiero hacerme la prueba si realmente me apetece, pero no quiero meterme de nuevo en la espiral de angustia... de haber hecho algo malo y haberme contagiado como castigo*” (Simón, 28). La realización de la prueba, experimentada como una manera de regulación de las indeterminaciones que envuelven sus vínculos sexuales en estos mercados, confronta individualmente a Simón con su propio destino sexual de tal manera que la seroconversión aparece como la consecuencia lógica/moral de la transgresión

de la norma sexual, es decir, donde “el contagio como castigo” es el resultado esperable de “hacer algo [sexualmente] malo”.

Desde la perspectiva de Norberto, la realización de la prueba se inscribe en una experiencia sexual fuertemente determinada por su posición subordinada en un ámbito de encuentros, las zonas de cruising, que él mismo considera como propios de una sexualidad degradada y degradante, y donde esa indefinición del seroestatus abre un horizonte de incertidumbres sobre sus posibilidades de reproducción social como sujeto, incertidumbres que se sobredeterminan por esa experiencia de aislamiento ligada a su trayectoria migratoria, ya de por sí fragilizada: “*a mí ahorita me daría miedo hacérmela, no sé cómo estoy... [E.- ¿Te da miedo?] sí, me da miedo... me da miedo que de pronto me den un resultado positivo, aunque yo realmente no tengo ningún... síntoma de enfermedad, ninguno*” (Norberto, 43). Los costes personales, y no sólo sexuales, que se derivan de la desambiguación del seroestatus escapan a un mero cálculo de elecciones sanitariamente óptimas, haciendo que la posposición de la prueba se comprenda en el marco de esa prelación de urgencias donde la determinación del seroestatus aparece fuertemente aparejada a su capacitación laboral, es decir, a las posibilidades de invertir su fuerza de trabajo en los mercados laborales de los cuales depende su reproducción como sujeto social, y no sólo sexual: “*es que yo no sabría qué hacer si me dijese que soy positivo, ¿me entiendes?... yo no sabría qué hacer... sería una situación muy difícil... pero bueno, si yo normalmente me siento bien de salud... no, prefiero no hacérmela*” (Norberto, 43). En la medida en que la seroconversión no representa, desde la perspectiva de Norberto, un mero cambio de condición clínica, sino más bien la transformación total de la persona en un nuevo estatus inasumible, el “seropositivo”, se comprende la posposición de la prueba en este marco de estrategias orientadas a asegurar su sustento material.

Como práctica ritualizada de institución del seroestatus¹⁰¹, la realización de la prueba supone la *separación* virtual de los actores respecto a la comunidad sexual, a veces incluso suspendiendo temporalmente su participación en estas economías sexuales, y su posterior *reincorporación* a ella mediada por un período *liminar*¹⁰² más o menos dilatado que comprende el tiempo de espera de los resultados de la prueba, lapso cargado de una fuerte emotividad que enlaza con ese estado de incertidumbre que envuelve justamente la suspensión provisional de las certezas o los impensados sobre el propio seroestatus. Así se refiere Luciano a este compás de espera: “*muy mal, muy mal... muy mal, ya lo pensé... entre cuando me hicieron la prueba y vino el resultado... te puedo decir que fue un sin vivir [...] pensando ‘Joder, ahora con lo bien que vivo, y tener que morir’... ahora que lo tengo todo... y tenerse que morir, vaya plan*” (Luciano, 70). Siendo un tiempo cualitativamente significado,

¹⁰¹ Sobre los “ritos de paso” como “ritos de institución”, véase Bourdieu (1999).

¹⁰² Sobre el concepto de *liminaridad* al que hacemos referencia aquí, véase Gennep (2008), Turner (1988) y Leach (1993).

este período liminar establece las condiciones para poner en cuestión un seroestatus hasta el momento incuestionado, confrontando al sujeto con la posibilidad misma del padecimiento o, en el extremo, de la muerte (“tener que morir”). Instituyendo una nueva condición sexual, “sano”/“enfermo”, a partir de la determinación clínica del seroestatus, “seronegativo”/“seropositivo”, la realización de la prueba genera fuertes sentimientos de incertidumbre atribuibles justamente a esa ambigüedad que envuelve circunstancialmente la determinación del pasado sexual que se condensa en el seroestatus, dentro de este uso ritualizado de las tecnologías médicas: *“tuve que ir a las dos semanas a recoger los resultados... la verdad es que fueron dos semanas un poco raras porque... bueno, te las haces por hacértelas y ya está, como no sabes... realmente hasta a lo mejor es algo que no te habías cuestionado, es decir, yo no sabía si cuando iba a entrar allí iba a salir de la misma manera de la que había entrado o de repente iba a tener algo”* (Fabián, 25). A partir de este relato de Fabián se aprecia claramente hasta qué punto la realización de la prueba se vive por parte de los actores, en relación con estos mercados de trueques sexuales, como una auténtica ordalía sobre el propio destino sexual.

Período de recapitulación sobre la propia trayectoria sexual en la medida en que los actores se confrontan con la posibilidad cierta de una seroconversión, la prueba sirve de instancia autorizada para dirimir la idoneidad/eficacia de las propias prácticas de cuidado sexual, adquiriendo particularmente ese sentido de ordalía que la persona afronta ante la determinación ritualizada del seroestatus que designa su condición social, y específicamente sexual: *“desde el momento en que me sacaron la sangre hasta el momento en que me dieron los resultados... yo si tuviera que buscar un momento horrible en mi vida es ese... horrible... de hecho a los seis meses me los debía hacer de nuevo, me dijeron que a los seis meses volviera y no... no he vuelto, porque esos siete días que hay en que te haces las pruebas y te dan los resultados, para mí es lo peor... aunque tenga la certeza de que no he hecho nada, que nada te pueda inducir a pensar ‘Ay, existe la posibilidad de que’... para mí eso es lo peor, porque le tengo un pánico horrible, un pánico que va muchas veces más allá de lo racional”* (Claudio, 32). Las incertidumbres que envuelven la ambigüedad del seroestatus durante este tiempo sexualmente liminar representa un principio de reflexividad a partir del cual los actores se ponen en una situación de examen de conciencia sobre su trayectoria sexual pasada, dando lugar a un proceso hasta ese momento inédito de reflexión sobre el propio destino sexual: *“ahí te cuestionas y planteas muchas cosas, si es sí... si lo vas a decir o no lo vas a decir, cómo va ser mi vida a partir de ahora”* (Fabián, 25).

Siendo el seroestatus una designación clínica que se vive como la adquisición de una nueva condición social, y particularmente sexual, la seroconversión excede los significados relativos al propio seroestatus para abarcar el conjunto de la vida social de los actores, los designios de su integridad personal pero también de los vínculos sociales de los cuales dependen (“si lo vas a decir o no”). Podemos

apreciar, haciendo buenas las palabras de Canguilhem, de qué modo el *seroestatus* representa para los actores en el contexto de sus prácticas cotidianas “no sólo la vida en el silencio de los órganos, sino también la vida en la discreción de las relaciones sociales”¹⁰³. Y para comprender el sentido social y sexualmente *disruptivo*¹⁰⁴ que los sujetos atribuyen a una eventual seroconversión nada mejor que reparar en los relatos de aquellos sujetos que, una vez dirimida favorablemente esa indeterminación serológica, expresan un sentimiento de alivio que acompaña la reincorporación a la comunidad sexual sin menoscabo del seroestatus: “yo un poco acojonado, porque claro, nunca estamos libres de nada, pero por fortuna... pasé una semana fatal, muy mala, pero por fortuna ha salido todo negativo... se me cayó una piedra del corazón porque tenía verdaderamente... tenía un miedo... porque claro, o sea, es una cosa que te puede cambiar la vida... y como me salieron unas manchas en la piel y siempre tienes un poquito de miedo, y sabes que tal... y nada, fue una cuestión de tener problemas en la sangre, pero por fortuna la prueba del sida salió negativa” (Emilio, 53).

Si bien siempre representa un acontecimiento extraordinario en el contexto de la vida sexual de los sujetos, esos sentimientos de incertidumbre que envuelven el afrontamiento de la prueba se van disipando conforme se vuelve más rutinaria su realización, es decir, a medida que se adquieren esquemas de relación con esa indeterminación del seroestatus que supone la realización de la prueba: “la primer vez, nervioso... y la segunda vez, no... estaba tranquilo [...] es como que uno... bueno, al hacérselas por segunda vez, y conocer el tipo de análisis... uno lo toma de otra forma” (Manuel, 36). En este sentido, no es infrecuente que la repetición de resultados negativos se interprete como una validación de la idoneidad de las prácticas de cuidado sexual, como en esta declaración de Ramón, donde ello va reduciendo el sentimiento de incertidumbre inicial frente a cada nueva prueba realizada: “al principio me ponía nervioso diciendo qué será y qué no será... y a día de hoy... me la tengo que ir a hacer ahora, y estoy tranquilo... estoy tranquilo pero por el hecho de que sé lo que he hecho, y sé lo que no he hecho... entonces pues estoy tranquilo” (Ramón, 32). La acumulación de repeticiones no supone desde la perspectiva de Manuel o Ramón una mera iteración *ad infinitum*, simple y llanamente la puesta en escena de lo mismo cada vez, sino más bien una condensación de significados incorporados que llevan, a la larga, a una rutinización de esa confrontación ritualizada con las incertidumbres que envuelven característicamente la determinación de la verdad sexual de los seroestatus en el seno de estas economías de trueques sexuales, y ello con claras repercusiones en sus estrategias preventivas: “al principio sí, las primeras veces quizá pasé más miedo, pero llegó un momento en que tú aprendes y dices ‘Bueno, ha pasado esto o tal’... ahora ya no” (Felipe, 35).

¹⁰³ Véase Canguilhem (1971).

¹⁰⁴ Véase Bury (1991).

11. Sobre las economías de dones sexuales

Se incluyen en este capítulo algunas anotaciones pertinentes a propósito de las determinaciones del peligro y la contaminación sexual, así como sobre las prácticas de cuidado articuladas en el seno de ese microcosmos sexual que configuran los sistemas totales de intercambio de dones. Particularmente, es preciso comprender la relación carismática de cercanía o proximidad sexual que se articula a partir del *amor*, en clave de conocimiento y reconocimiento mutuo, para explicar su efecto tan determinante como mistificación del peligro sexual en el seno de estas economías (I). En consecuencia, las prácticas de cuidado sexual no pueden acabar de comprenderse sin inscribirlas en el marco de esa circulación más amplia de la totalidad de los dones intercambiados, induciendo una experiencia de mutualidad preventiva que cobra sentido a partir precisamente de esa centralización de las prestaciones sexuales dentro de la díada o “pareja”, y cuya transgresión constituye un determinante evidente del peligro sexual (II). En el contexto de esa sexualidad contractual del don, la realización de la prueba aparece justamente como una forma de ritualización de ese contrato sexual que organiza la circulación de estas donaciones totales (III).

I. El “enamoramiento” y la mistificación del peligro sexual

La interpretación de la contaminación y del peligro sexual en el seno de las economías de dones sexuales, lo que comúnmente se designa como “parejas estables”, no puede llevarse a cabo sin inscribirla en esa circulación ampliada de prestaciones totales, ceremoniales y duraderas, donde los actores se implican en su totalidad, y no sólo en tanto agentes sexualmente determinados. Ello define un escenario en el que ese vínculo de reciprocidades generalizadas se presenta como una relación de habitabilidad sexual respecto a las economías de trueques, y por tanto sexualmente más segura, eximiéndola de las determinaciones del peligro y la contaminación sexual. Así se expresa Lorenzo para referir esa mistificación del peligro sexual que se deriva de este efecto de cercanía o proximidad característica del intercambio de dones: *“uno de los motivos por los que también hay muchísimo contagio es por el enamoramiento... si yo estoy muy enamorado de ti, como te quiero tanto, me fío de ti y no uso preservativo... y yo con mis parejas nunca he usado preservativo”* (Lorenzo, 46). Esta proximidad sexual tan característica de una forma de vinculación en la que los sujetos se conocen y reconocen mutuamente (“enamoramiento”) vuelve admisible la suspensión de las prácticas de cuidado sexual en el marco de esa lógica de entregas totales generadora de crédito, o mejor,

de credibilidad mutua (“me fío”, “confianza”), en la medida en que da lugar a un ámbito de certidumbre y seguridad sexual. Veámoslo más detalladamente.

A diferencia de lo que cabe esperar en las economías de trueques sexuales, donde el anonimato que rodea característicamente esos intercambios se interpreta como una suerte de anomia sexual, aquí el conocimiento mutuo de la “pareja”, es decir, el acceso a informaciones relativas a la biografía o al pasado sexual del otro se interpreta en clave de una certidumbre sexual que adquiere carácter preventivo en este registro de disposiciones sexuales: *“tú sabes lo que pasa... uno conoce a la persona y le parece la posibilidad tan remota de que tenga el sida... una persona tan sana entre comillas, y es un error... una forma tan tonta de actuar... pero bueno, es así”* (Simón, 28). Aun por parcial que sea ese conocimiento, y por ambiguo que pueda resultar, define unas condiciones de vinculación que son percibidas como un ámbito relacional de seguridad o certeza sexual, al que no podemos escatimarle el sentido preventivo que tiene para los actores. Asociada positivamente a sentimientos de protección sexual, a la “pareja” o “relación estable” se le atribuye, en tanto relación socialmente legítima, un poder mistificador del peligro sexual que no puede entenderse sin contextualizarlo en ese orden de comparaciones que la distinguen de los mercados de trueques sexuales (“promiscuo”), representados como potencialmente peligrosos: *“la que es estable, por ejemplo, cuando tienes una persona estable, que más o menos sabes que tiene una vida más o menos sana, entre comillas, que es una persona que tampoco... que tampoco es promiscuo, y si es promiscuo toma las precauciones necesarias”* (Emilio, 53).

Al asimilarla a un orden de representaciones donde va de suyo ese conocimiento del otro (“sabes”), y particularmente de su seroestatus (“sano”), la relación diádica se presenta como una relación exenta de los determinismos del peligro sexual en comparación con las relaciones anónimas de las economías de los trueques donde, al desconocerse el seroestatus, se refuerza el sentido de una sexualidad anómica en la que se multiplican las incertidumbres sexuales en torno a los intercambios. Sobre todo para quienes, como Emilio, la “pareja estable” representa más un ideal normativo que un vínculo real, la significación afectiva del otro y la constitución de una díada sexualmente independiente respecto a las economías de trueques se inscribe en un registro de normalización sexual y, por ende, social, que parece rendir beneficios preventivos en sí mismo. Así, cuando Edgar rememora en la situación de entrevista los orígenes posibles de su seroconversión no puede dejar de expresar su extrañeza ante la eventualidad de que ello haya ocurrido en el ámbito de unas relaciones diádicas más o menos duraderas, en la medida en que esa seroconversión subvierte el orden de certidumbres sexuales que cabría esperar de esta experiencia del “enamoramiento” dentro de las economías de dones: *“yo no te puedo decir por qué... es que no lo pensaba de mí... porque las personas con las que yo me he metido anteriormente han sido personas que yo he conocido... que yo podía meter las manos*

al fuego, como se dice, por esa persona... que no estuviera con otra persona... por eso yo nunca me imaginaba haber tenido esto... no me imaginaba nada de esto, nada (Edgar, 26).

Esta aceptabilidad del riesgo sexual que está detrás de la suspensión de las prácticas de cuidado, y específicamente del uso del preservativo, se enmarca en este vínculo de conocimiento y reconocimiento mutuo donde ese efecto de reciprocidad generalizada que articula la circulación de los dones dentro de la díada se expresa a través de una *relación contractual* basada en la “confianza”, es decir, en un sentido de la corresponsabilidad por el cuidado sexual mutuo que se interpreta como un don más entre los que circulan al interior de la “pareja estable”: *“si yo tuviera una relación sexual con una pareja estable y tal, tampoco me plantearía mucho el tema del preservativo, porque... oye, yo creo que ahí habría un poquito más de confianza”* (Emilio, 53). Se aprecia en qué sentido ese sentimiento de corresponsabilidad con el cuidado sexual del otro se inscribe tácitamente en el marco de esta reciprocidad como parte de las obligaciones contraídas en la circulación ampliada de esos dones sexuales, es decir, como parte de ese conocimiento y reconocimiento mutuo. Por ejemplo, en el caso de Álvaro esa corresponsabilidad en el cuidado sexual de su pareja está detrás de las restricciones de sus repertorios de prácticas en sus relaciones dentro de los mercados de trueques (“baños”), al margen de su “pareja”, donde esas restricciones (“pajas”) se piensan y actúan como medida de higiene y preservación de la díada sexual, o sea como una manera de corresponsabilizarse indirectamente en el cuidado de su pareja: *“ahí estuvimos sin preservativo un tiempo... y con Sam, con Sam también... sí, quiero decir, hay un momento en que... como que está claro que no hay ningún peligro ahí y confiamos en que... yo por ejemplo, por eso cuando iba a los baños lo único que me hacía eran pajas, porque no quería nada más”* (Álvaro, 37).

Este principio de pureza sexual que subyace a las prácticas y representaciones de los actores en el marco de las economías de dones articula de una manera muy fundamental sus disposiciones de cuidado sexual, en la medida en que son los mismos vínculos sexuales los que determinan la puesta en juego de distintas estrategias preventivas. Así, en el caso de Norberto, que vive conflictivamente la contradicción entre sus encuentros esporádicos con “desconocidos” en las zonas de cruising y su aspiración a “encontrar una pareja”, el uso del preservativo se inscribe en esta división entre distintas formas de reciprocidad sexual donde cobran sentido sus estrategias de cuidado: *“es que Colombia la situación que tenía allí era distinta, yo en Colombia no daba parte de nada, porque yo allí tenía mi amigo... tenía pareja, entonces... sin preservativo”* (Norberto, 43). Ese contraste entre la reciprocidad restringida de los trueques, potencialmente contaminantes, y la reciprocidad generalizada de los dones, exenta de los determinismos del peligro sexual, define repertorios de prácticas preventivas diferentes, por ejemplo,

haciendo un uso consistente del preservativo en las relaciones de trueque pero suspendiéndolo en sus relaciones de “pareja”. Por su parte, para Simón la centralización dentro de la díada sexual de las prácticas percibidas de más riesgo (“penetración”) se concibe desde su perspectiva como una estrategia de evitación de la contaminación sexual en las relaciones “esporádicas”: *“preservativo nunca lo uso... pero sólo tengo penetración con parejas estables”* (Simón, 28). Esta división entre sexo dentro/fuera de la “pareja” implica nociones de protección al interior que establecen las condiciones sexuales para una eventual suspensión del uso del preservativo, difiriendo las determinaciones del peligro sexual a las relaciones con “desconocidos”, lo cual implica el uso sistemático del preservativo en ese tipo de relaciones. Por el contrario, cuando los actores, desde posicionamientos más preventivistas, refieren un uso consistente del preservativo en sus relaciones de “pareja”, éste se concibe como una parte nuclear de esa reciprocidad generalizada de la díada que se inscribe en una lógica de reconocimiento mutuo donde, en este caso innegociable, la corresponsabilidad en materia de salud sexual va de suyo: *“cuando había algún tipo de práctica que podía entrañar cierto riesgo utilizamos el preservativo, y nunca planteamos de decir no vamos a utilizar el preservativo... era una cosa que se daba por supuesta”* (Fabián, 25). Desde la perspectiva de Fabián, y en general de quienes se adhieren a disposiciones sexuales más preventivistas, las prácticas de cuidado al interior de la díada alcanzan rango normativo, pues se integran en ese contrato totalizador en virtud del cual uno contrae la obligación de hacerse responsable de la salud sexual del otro, y viceversa.

Para comprender en sus justos términos esta mistificación del peligro sexual debemos inscribir la suspensión de las prácticas de cuidado, y particularmente del uso del preservativo, en el horizonte normativo de una economía en la que justamente la interposición de esa barrera física y a la vez simbólica del preservativo representa un quebranto al imperativo de la entrega total y ostentosa, a esa obligación contraída de devolver generosamente los dones recibidos: *“todos los que funcionan en pareja... sí, esa cosa de ‘Bueno, estamos en el mismo barco’... y el amor no tiene fronteras”* (Eduardo, 38). Particularmente, el uso del preservativo se representa desde esta perspectiva como un obstáculo al cumplimiento de esa reciprocidad generalizada en la medida en que, al contrario, su suspensión se significa como una muestra de reconocimiento, como un *vaga*, un gesto expresivo de la calidad del vínculo, es decir, de la implicación total y de la adhesión sin fisuras a esa díada sexual: *“me resulta más fácil abandonar el uso del preservativo con personas con las que intuyo que estoy construyendo una relación, que con un desconocido... sin duda”* (Martín, 34). Como puede apreciarse, las relaciones de “pareja” se presentan como una estrategia de minimización de las incertidumbres sexuales en la medida en que la sexualidad regulada y autogestionada dentro de la díada se interpreta como un contexto de certidumbre respecto al riesgo difuso de los mercados de trueques sexuales. En este sentido, incluso para quien, como Vicente, se adscribe a valores preventivistas, este entorno

de seguridad sexual que le ofrece su relación de “pareja” hace que posponga la realización de la prueba aun cuando previamente constituía una de sus rutinas de cuidado sexual: *“porque no... porque, como estoy con una pareja estable, y de momento me siento bien, y he visto que no he hecho ninguna tontería, ni con nada ni con nadie, pues entonces este año estoy muy seguro y no... por eso no me la he hecho”* (Valentín, 51). Ese reconocimiento implícito de la “pareja estable” como una relación sexualmente segura entronca con una experiencia intimista de la sexualidad y con una vivencia del cuerpo *cerrado* que representa, desde su perspectiva, un estilo de vida sexualmente más seguro.

Este efecto mistificador del peligro sexual que envuelve la circulación de los dones se aprecia con mucha claridad en el siguiente episodio que relata Felipe a propósito de una “relación” surgida en el ámbito de los mercados sexuales con moneda: *“no hace mucho, me pasó con un rumano, tuve una relación así... de varios meses... y con él no había preservativo, de hecho... bueno, al principio lo ponía yo, pero él un día ‘Que no, que no me lo pongo’, incluso para penetrar y todo, no... no lo usábamos, una locura la verdad... hombre, lo conocía y el chico no se iba con nadie... no se iba ni con clientes, ni con chicas, estaba conmigo, pero bueno, eso no quiere decir que él no haya tenido una historia antes”* (Felipe, 35). Son justamente estas relaciones carismáticas las que, introduciendo un principio de cercanía sexual en clave de reconocimiento mutuo (“enamoramiento”), y por tanto distinguiendo sexualmente al otro respecto al conjunto de la comunidad sexual, determinan las condiciones para ese relajamiento de las prácticas preventivas: *“las siguientes veces fueron igual, sin preservativo... y a él casi como que no se lo pedía, ahí sí acepté, pero es que estaba muy enamorado de él, entonces no ves, no ves el efecto... de que te pueda pasar algo”* (Felipe, 35). Más parecida a una economía de dones que a un mero trueque de prestaciones sexuales, la suspensión de las prácticas preventivas se relaciona directamente con significados de entrega y reconocimiento mutuo al interior de la díada, lo cual exige para reproducir ese efecto carismático de los dones una implicación sin restricciones, como refiere a propósito del cese en el uso de preservativo: *“sí, lo sientes más... es más tuyo, es menos extraño... pienso que es eso... al principio, me acuerdo, de conocerlo, que yo le proponía el preservativo pero ‘No, no, no... y yo preservativo no’... y bueno, da igual, te enamoras y te da igual”* (Felipe, 35). Esta suspensión del preservativo cobra sentido en la medida en que refuerza los sentimientos de entrega y reconocimiento mutuo, es decir, en tanto afianza el vínculo totalizador que centraliza las prestaciones sexuales dentro de la díada, y que contrasta tanto con aquellas relaciones que, habiendo rutinizado ese carisma del “enamoramiento”, entrañan un mayor grado de distanciamiento sexual, como es el caso de los encuentros eventuales con anteriores parejas: *“yo lo estoy utilizando con mi expareja, que sigo haciendo el amor con él de vez en cuando, porque es mi expareja, ya no es mi pareja... ¿pero te das cuenta?, ahora sí lo utilizo... ahora sí me da miedo que me pegue algo... entonces ahora lo hago con más cuidado”* (Felipe, 35).

Otra forma de comprender esta mistificación del peligro sexual en el seno de las economías de dones, atribuible a ese efecto de aproximación sexual al que induce esa manera de vincularse totalmente, la aportan los relatos donde las relaciones serodiscordantes cobran sentido y se vuelven asumibles justamente en el marco de este carisma del “enamoramiento”: *“entablar una especie de relación o una relación en serio, con un chico con el VIH, y... dije que me daba igual, lo primero que hice fue darle un beso, un besazo le di... y nada, estupendo, venga vamos a dar una vuelta, vamos a tomar algo, es lo más bonito que me ha pasado nunca... en un fin de semana fue como que nos habíamos enamorado muchísimo los dos, luego la cosa pues fue cada vez a peor, estuvimos como una semana... nos acostábamos, follábamos, con condón, pero él poco a poco... pero yo seguía igual de apasionado, enamorado, entusiasmado de que no me puedo creer que este chico haya aparecido en mi vida”* (Claudio, 32). La serodiscordancia, es decir, la inversión de la regla de homogamia por razón de seroestatus, sólo se vuelve concebible para Claudio en el orden de una economía de dones sexuales donde los intercambios aparecen mediados por una vinculación totalizadora en la que la relación de seroestatus se subordina a esas relaciones de reconocimiento mutuo que priman la totalidad de la persona: *“sí que saldría con él... no creo que eso deba condicionar que nos podamos perder una relación que sea importante... no sé, una persona que tiene un catarro o una gripe o una enfermedad crónica... creo que por eso no debe cortar sus relaciones o su vida, no... pero creo que se ha creado una imagen en torno a esto que no es tal”* (Fabián, 25). En consecuencia, se aprecia hasta qué punto esa figura sexualmente abominable del “seropositivo”, en la medida en que encarna los determinismos de la contaminación sexual, se reconoce como alguien que no pierde su condición de “persona” en el contexto de estos intercambios totales de dones.

II. Entre las opacidades y la ilusión de transparencia: el contagio romántico como consecuencia del contrato fallido

Si, por una parte, las representaciones sobre el peligro sexual dentro de estas economías de dones no pueden entenderse al margen de ese efecto mistificador de la reciprocidad generalizada que regula las donaciones, o sea de esa relación de conocimiento y reconocimiento mutuo que disimula las determinaciones del peligro y la contaminación sexual dentro de la díada, por otra parte tampoco pueden abstraerse de los dispositivos de regulación de esa reproducción ampliada de los dones en su interior, es decir, de las prácticas que velan por la centralización de las prestaciones sexuales y por la devolución de los dones recibidos. Constituyendo un microcosmos sexual donde el conocimiento y el reconocimiento cifrado en clave de “confianza” constituye la piedra miliar del acuerdo diádico, las prácticas de cuidado sexual se articulan de una forma muy característica en torno a

una tensión constitutiva entre el ideal normativo de la transparencia, como cuando Cristóbal afirma que *“me pescó en pareja y no desconfiaba y no tenía miedo”*, y la ilusión de esa misma transparencia, al sentenciar que *“me pasé de confiado”* (Cristóbal, 49). En relación con ello las informaciones sexualmente relevantes, como las “infidelidades” o los seroestatus, concebidas ellas mismas como parte de los dones que circulan dentro de la díada sexual, resultan estratégicas desde la perspectiva de las prácticas de cuidado sexual de los actores en sus relaciones de “pareja”. Precisamente en estas ambigüedades entre la transparencia y las opacidades de la díada los actores sitúan la potencialidad del peligro sexual, lo que Alfonso llega a calificar en algún momento de la entrevista, certera y a la vez poéticamente, como el *“contagio romántico”* (Alfonso, 52).

En consecuencia, los sentimientos de corresponsabilidad en el cuidado sexual que articulan las donaciones dentro de la díada no pueden acabar de comprenderse sin inscribirlos en ese nudo gordiano de un vínculo que exige para ser total la implicación y el reconocimiento de los actores en su totalidad, centralizando sus disposiciones sexuales en torno a la circulación ampliada de los dones dentro de la “pareja”. Sin embargo, la generación de esa obligación de devolver generosamente las prestaciones recibidas opone al ideal normativo de la transparencia, es decir, de una circulación ampliada del conocimiento recíproco como condición del reconocimiento mutuo (“cariño”), la ilusión de esa misma transparencia, o sea de las opacidades efectivas que restringen esas relaciones de comunicación dentro de la díada sexual: *“claro, eso es algo de lo que tienes cierto control de la parte que te toca, de la sinceridad de la otra persona nunca puedes responder ni poner la mano en el fuego... entonces siempre hay un acto de fe... un cariño que te hace confiar en la otra persona... sin necesidad de que te haga una promesa, o que se haga una analítica”* (Arturo, 46). Contra intuitivamente, desde la perspectiva de Arturo el carácter implícito de este acuerdo basado en una “confianza” sobredeterminada por el “cariño” hace poco probable la negociación de las prácticas de cuidado sexual al interior de la díada.

Es justamente en situaciones más reflexivas, como en la entrevista etnográfica, donde los actores se muestran más dispuestos a poner en cuestión la “confianza” en tanto principio inmanente al contrato diádico, situando en primer plano las urgencias por regular la circulación de las prestaciones sexuales dentro de la “pareja” en la medida en que es precisamente la eventual descentralización de esas prestaciones hacia las economías de trueques lo que se considera potencialmente contaminante: *“la confianza... tal vez el deseo más bien... la confianza... siempre existe algo de desconfianza, ¿no?, siempre, siempre, siempre... porque ya te digo, en las parejas gays siempre la infidelidad está en el orden del día, sí, siempre... eso se da mucho”* (Norberto, 43). Entre la ilusión de la transparencia como ideal diádico (“confianza”), sobredeterminada por ese efecto carismático del “amor” o del “deseo”, y la confrontación con las prácticas efectivas que generan “desconfianza”,

las inversiones simultáneas en distintas economías sexuales (“infidelidad”) suponen una puesta en cuestión de la díada como proveedora de gratificaciones que, en tanto implica cierta opacidad o desconocimiento mutuo, amenaza con ello el equilibrio de los intercambios totales, introduciendo de este modo algún grado de incertidumbre respecto al cuidado sexual en su interior: *“siendo la persona fiel y tú eres fiel el riesgo que corres con el tema del sida sería menor... entonces, claro, si una persona es sana y la otra persona es sana, y realizan la actividad sexual sin tener promiscuidad, sin tener aventuras extra... fuera de la pareja, creo ahí no correrían riesgo [...] el sexo seguro sería hacerlo con la pareja... puede hacerse si son fieles... claro, entre comillas fidelidad... pero como la fidelidad entre hombres... hombre-hombre es muy... ya es difícil entre un hombre y una mujer, entre hombre-hombre es ya una ilusión”* (Emilio, 53).

Merece la pena reproducir con cierta amplitud el siguiente relato de Arturo a propósito de las circunstancias relacionales que rodearon su seroconversión, en los términos en los que él mismo la describe. En su relato la “pareja” aparece como ese espacio legítimo de relación afectiva y sexual en el que la seroconversión se presenta como el resultado de un *contrato fallido* donde justamente las opacidades que rodean los intercambios representan el contrapunto de la ilusión de transparencia al interior de la díada. Este motivo fundamental de la trasgresión unilateral del contrato sexual de la “pareja” puede comprenderse como una estrategia de racionalización de la propia experiencia de la seroconversión, es decir, un principio de resignificación de su posición de sujeto y un marco de inteligibilidad de su destino como agente sexual: *“nunca supe que era positivo, y nunca lo he sabido... aunque sé que luego murió de una encefalopatía asociada a sida... entonces yo estaba con este chico y sé que a él le gustaba mucho el sexo sórdido, o el irse a sitios inverosímiles, a un paso de peatones subterráneo al lado del Manzanares, donde todo era maloliente, oscuro y sórdido... entonces sé que él acudía a estos sitios o había acudido [...] este tipo de sexo que luego él mantenía yo no era consciente de que tenía estas actividades... luego lo supe, luego te enteras, después... entonces... bueno, pues no sabes muy bien... sabes lo que haces dentro de tu pareja, pero en cuanto tu pareja tiene otro tipo de comportamiento... y ni lo sabes, ni te da explicaciones, ni pides explicaciones... como que estás al margen... como que no hay ningún miedo, nada que te haga saltar las alarmas... entonces yo con él nunca hice sexo seguro”* (Arturo, 46). Hasta cierto punto paradigmático de ese “contagio romántico”, el relato de Arturo se articula a partir de una contraposición entre la anomia sexual que caracteriza las referencias a su antiguo compañero (“sexo sórdido”) y el espacio sexualmente agraviado de la “pareja”, donde la ilusión de transparencia (“acto de fe”) y las opacidades que restringen la circulación de las informaciones en su interior ponen en primer plano ese carácter fallido del acuerdo tácito sobre la corresponsabilidad de los actores y, por tanto, sobre la mutualidad de sus cuidados sexuales al interior de la díada.

La necesidad de regular la circulación de las comunicaciones enfatiza este carácter problemático de las relaciones de cuidado al interior de la díada sexual. Por ejemplo, a propósito de una relación anterior Norberto refiere la negociación explícita del cuidado sexual como elemento nuclear del contrato diádico, donde esa corresponsabilidad se interpreta como otra forma más de expresarse el reconocimiento mutuo: *"inclusive hablábamos mucho del tema, y sobre todo que veíamos en nuestro entorno muchos amigos enfermos, entonces... 'Armando, que tal cosa', me entiendes... 'Que es peligroso, si algún día llegas tú a tener alguna infidelidad o vas a estar con alguien'... porque entre otras cosas en las parejas generalmente hay mucha infidelidad... entonces 'Armando utiliza el preservativo'... sí... tiene que ser uno muy claro con eso"* (Norberto, 43). El riesgo sexual aparece en su relato relacionado de una manera muy clara con momentos de "infidelidad", y particularmente con las opacidades que envuelven esos momentos por el hecho de que, rompiendo esa centralización preventiva de la circulación de los dones dentro de la díada, se exponen los sujetos a los peligros que conlleva la transgresión de la regla de intercambio diádico. En el caso de Álvaro, el carácter problemático que cobra la comunicación de una ITS ("ladillas") en el contexto de su relación de "pareja" es revelador de hasta qué punto estas informaciones pueden comprometer la viabilidad de la díada, en la medida en que la presencia del padecimiento sexual fuerza virtualmente la revelación de la "infidelidad": *"pero al final se lo tuve que decir un día porque cogí ladillas"* (Álvaro, 37). Estas opacidades que median, como si de secretos simmelianos se tratase, las interacciones al interior de la díada sexual hace que, contra intuitivamente, lo que se presenta en los discursos como un ámbito sexualmente seguro albergue como efecto indeseado la posibilidad cierta de una seroconversión.

Esta circulación de las informaciones sexualmente relevantes dentro de la díada se imbrica en los dispositivos de regulación de la circulación de las donaciones en su interior: los "celos". En el relato de Luciano sobre la relación que mantiene con un "amigo" desde hace algunos meses, los "celos" representan una forma de regulación de ese contexto de habitabilidad sexual que constituye para él la díada, y que aparece en su discurso contrapuesto a esos otros intercambios anómicos que mantiene más ordinariamente en los mercados sexuales con moneda: *"[E.- ¿Y utilizáis preservativo?] sí... pero no siempre, si lo hay... mira, como no lo haya... pues bueno [E.- ¿A él le da igual?] conmigo sí, y yo creo que el chaval no va con otros"* (Luciano, 70). Las estrategias preventivas articuladas a partir de estos conocimientos fragmentarios resultan determinantes de la *definición de la situación diádica* a partir de la cual se conciben las prácticas de cuidado sexual, como la suspensión del uso del preservativo. A menudo mediante sutiles formas de cuestionamiento, interrogatorios más o menos velados, esta fiscalización de las informaciones sexualmente relevantes se piensa como una estrategia elemental de cuidado sexual al interior de la díada: *"aunque yo le pincho y le pincho... '¿Y tú?... claro, no viniste ayer porque te habrás ido con otro'... 'Que no, que no'... 'Que mira, si*

a mí me da igual... dímelo” (Luciano, 70). Desde la perspectiva de Luciano, los “celos” funcionan como un mecanismo de regulación de la sexualidad dentro de la “pareja”, y cobran tanto más sentido preventivo en la medida en que se inscriben en un contexto de informaciones parciales: *“no, no el preservativo, tampoco, no, no, no, no, yo sé que él no va con nadie... no sólo porque él me lo dice, sino porque lo sabes... en la forma de comportarse en la cama”* (Luciano, 70). La puesta en práctica de sus estrategias de cuidado sexual se inscribe en estas restricciones de la información sexualmente relevante, y ello tanto más así en la medida en que la habitabilidad sexual de la díada se hace depender de esta fiscalización más o menos velada del *cierre sexual* de la “pareja”, antes que de los compromisos contraídos o de los cuidados explícitamente negociados.

El carácter problemático de esta circulación de las informaciones sexualmente relevantes dentro de la “pareja”, imbricadas ellas mismas en la reproducción ampliada de los dones en su interior, se comprende considerando la importancia formidable que adquiere en este ámbito de relaciones la homogamia por razón de seroestatus, es decir, la función que cumple la seroconcordancia como principio de selección del compañero sexual y como condición de la viabilidad de la díada. Alfonso lo expresa con estas palabras: *“las parejas... cuando se conoce a alguien, y llevo un mes con alguien, y después dices que eres seropositivo, lo más normal es que salgan corriendo... en la mayoría de los casos con muy buenas palabras, pero la gente sale corriendo ante el miedo a poderse infectar”* (Alfonso, 52). En este contexto, las informaciones sobre el seroestatus constituyen un nudo gordiano enlazado en la circulación de las donaciones, comprometiendo potencialmente la viabilidad misma de la díada sexual, es decir, la posibilidad de una reproducción ampliada y duradera de estos dones totales, como expresa Alfonso en su relato. En este sentido, el desvelamiento de los seroestatus se justifica por esa importancia capital que cobra en la consolidación de la díada el conocimiento recíproco como condición del reconocimiento mutuo, como expresa Cristóbal a propósito de una relación serodiscordante que mantuvo durante algunos meses: *“el primer día nos acostamos y no me lo dijo... pero después me lo dijo, claro”* (Cristóbal, 49). Si bien en los mercados de trueques sexuales no resulta en principio exigible esta revelación del seroestatus, sí constituye un imperativo del contrato sexual de la “pareja”, donde el conocimiento del seroestatus se presenta ligado a esa obligación de transparencia que adquiere dimensiones normativas en el contexto de estas donaciones recíprocas, como lo expresa Simón cuando es llevado durante la entrevista a la situación hipotética de una seroconversión: *“por lo pronto tienes que estar con más cuidado con tus parejas, tienes que aprender a ser sincero, no follar nunca con nadie sin decírselo”* (Simón, 28). Por ejemplo, en esta declaración de Fabián se aprecia claramente, al contraponerla a otras relaciones sociales como las de amistad o parentesco, la importancia formidable que adquiere la revelación del seroestatus dentro de la “pareja”, interpretada como un don que simboliza justamente esa corresponsabilidad superior al interior de la díada sexual: *“yo en el*

caso de que tuviera una pareja o una relación... yo creo que es algo que debe conocer, en el caso de la pareja... en el caso de mis amigos y familia, no” (Fabián, 25).

A partir del siguiente relato de Octavio apreciamos hasta qué punto las informaciones sexualmente relevantes sobre el seroestatus aparecen determinadas por los vínculos específicos que articulan las diferentes economías sexuales, definiendo estrategias *ad hoc* en función del tipo de relación que establece en ellas. Así, desde su perspectiva la revelación del seroestatus se convierte en un imperativo ligado al afianzamiento de un vínculo diádico en el que prevalece una reciprocidad generalizada y duradera que excede el mero intercambio sexual, en la medida en que ese darse a conocer aparece como la condición de su reconocimiento: “*no todo el mundo me sirve... quiero decir, fue la segunda persona que se lo dije... cuando había tenido relaciones, y he tenido relaciones con muchísimas personas, no se lo he dicho a nadie... solo a mi pareja y a este chico*” (Octavio, 42). Por el contrario, en los mercados de trueques sexuales la restricción de las informaciones relativas al seroestatus se justifica en virtud de ese *anonimato* característico de unos vínculos sexualmente interesados donde el conocimiento del otro es subsidiario de la *presentación de sí* en la escena sexual de estos intercambios: “*lo diría si viera que fuera a algo más... pero que yo conozca una noche a uno y me vaya a follar con él, no tengo por qué decirle... yo voy a tomar las precauciones... pero no tengo por qué decirle... si ni me sé su nombre*” (Octavio, 42). En consecuencia, la revelación del seroestatus en una economía de dones sexuales, a diferencia de su opacidad en los mercados de trueques, se inscribe como una más de las donaciones que circulan en este sistema total de intercambio donde estas informaciones sexualmente relevantes juegan un papel central en las disposiciones de los actores hacia su corresponsabilidad en el cuidado sexual, dentro de este marco de reconocimiento mutuo.

III. La “prueba” como ritualización del *contrato sexual*

La realización de la “prueba” en el contexto de esta reproducción ampliada de dones se comprende inscribiéndola en la lógica contractual que articula la circulación de prestaciones totales al interior de la díada sexual, en la medida en que se integra en una concepción del don en tanto *sexualidad negociada* que también incluye, más o menos expresamente, las relaciones de cuidado sexual que se deben recíprocamente los sujetos como parte de esa circulación ampliada de dones. Inscrita en el proceso de constitución de una economía sexualmente independiente y autogestionada, la realización de la prueba, pues, aparece como una práctica ritualizada que condensa un *momento contractual* a partir del cual, dirimiendo la verdad sobre los seroestatus de los sujetos, se sanciona la viabilidad

de la díada sexual en virtud de la regla de homogamia por seroestatus. Desde posicionamientos preventivistas, como en el caso de Aníbal, este principio de exclusividad sexual no es condición suficiente por sí mismo para establecer un ámbito sexualmente seguro, sino que debe sancionarse por mediación de ese uso ritualizado de la tecnología médica que dirime sin ambigüedades la verdad de los seroestatus: *“en el caso de la pareja protege hacerse las pruebas, dar los dos negativos, y hacer un pacto de confianza de no utilizar condón entre ambos, pero cualquier pareja externa siempre utilizar condón... eso a nivel preventivo es correcto... porque no te expones”* (Aníbal, 28). Percibida como una relación potencialmente peligrosa, y sobre todo para quienes adoptan posturas más preventivistas, la mediación de la tecnología médica se inscribe en la determinación de esa lógica contractual de la “pareja” en la que se incluyen las relaciones de cuidado mutuo, y donde la seroconcordancia, es decir, el principio de homogamia por seroestatus, se presenta como la condición *sine qua non* para la suspensión del uso de preservativo, es decir, para el cumplimiento de la máxima de la entrega total.

En este sentido, el contrato sexual dentro de la díada se presenta como el resultado de esa acción coordinada del recurso a las tecnologías médicas y de la negociación de la exclusividad de los dones al interior de la díada, determinando las condiciones relacionales para instituir esa relación sin los condicionantes de la impureza sexual. Álvaro lo expresa en estos términos: *“pues primero, cuando empecé a tener la relación con Juanjo, pues... él quería hacerlo sin condón, y nada... hasta que no tenga las pruebas, y pase una temporada después de hacerse las pruebas, yo no hago nada... pues se hicieron”* (Álvaro, 37). La prueba viene a sancionar ese contrato de confianza que articula la circulación de las prestaciones y que constituye el fundamento de una operación de crédito, o sea de reconocimiento de la credibilidad mutua que se presenta como la condición previa para suspender el uso del preservativo en tanto ello se percibe como una muestra de entrega total, es decir, como la entrega de un don: *“incluso con mis parejas estables, siempre, después de hacerse una prueba del VIH y todo bien... sin preservativo... no siento que corra riesgo”* (Manuel, 36). Por ejemplo, desde la perspectiva preventivista de Simón “conocer a la persona” y “hacerse la prueba” son dos operaciones esenciales de cara a la generación de ámbitos relacionales de habitabilidad sexual en el marco de estas donaciones, donde justamente la realización de la prueba representa una forma más de acceder a la verdad sexual del otro que es la condición de su reconocimiento: *“primero tengo que conocer a la persona, lo que se puede llegar a conocer en unos meses, y bueno, hacerte la prueba en común, así te aseguras”* (Simón, 28). Hacerse la “prueba en común” representa el momento fundacional de ese contrato en virtud del cual se constituye un vínculo total de donaciones mutuas (“pareja”). Si, por una parte, conocer el pasado sexual del otro aporta una información sexualmente relevante a partir de la cual se despliegan las estrategias de cuidado sexual de los sujetos dentro de la díada,

complementariamente la realización de la prueba permite confirmar la validez de ese conocimiento previamente adquirido, ritualizando así la institución del contrato sexual a partir de ese peritaje técnico que certifica la seguridad sexual de la relación diádica: *“nunca he usado preservativo porque... te explico, o sea no es que sea tan insensato... con las parejas esporádicas, por llamarlo de alguna forma, como no he hecho prácticas de riesgo no he usado preservativo... y luego con las parejas estables lo que hicimos fue hacernos la prueba del sida, esperar el periodo de ventana y así quedarnos tranquilos y hacer lo que queramos sin riesgo”* (Simón, 28). Esclareciendo la verdad de los seroestatus se da viabilidad a un acuerdo en el que la mutualidad de los cuidados sexuales circula como un don más en esa economía de *prestaciones totales* en la que los actores se implican en su *totalidad*, o sea conociéndose y reconociéndose mutuamente.

Ese momento de liminaridad sexual que constituye para Simón el “período de ventana” se integra en el proceso mismo de independización de la díada sexual respecto a las economías de trueques sexuales, donde la realización de la prueba viene a clausurar un momento antiestructural en el que la circulación de dones sexuales queda restringida provisionalmente a “masturbaciones y besos”, e inaugurando así un nuevo escenario de certidumbre sexual en el que la elucidación de los seroestatus marca el inicio de un período sexualmente distinto: *“cuando pasaron unas semanas pensamos hacernos las pruebas otra vez... esperamos unas semanas más hasta que se cumpliera el periodo de ventana, tres meses si no me equivoco, y nos volvimos a hacer las pruebas [...] no hicimos nada de riesgo las semanas antes de tener los resultados de las pruebas [E.-¿Como así?] bueno, pues... masturbaciones y besos”* (Simón, 28). La “prueba”, en tanto ritualización del contrato sexual de la “pareja”, aparece como una forma de *vaga* o gesto simbólico de reconocimiento mutuo, es decir, un regalo que los sujetos se ofrecen ceremonialmente como don inicial en una cadena de intercambios recíprocos y duraderos: *“seguramente cuando vuelva a tener pareja me la haré otra vez más que nada por respeto a la otra persona... hagamos lo que hagamos, con condón o sin condón, quisiera estar seguro y lo mismo para la otra persona [...] pero hasta que vuelva a estar con alguien y me haga la prueba, pero si no... no veo ninguna necesidad”* (Simón, 28). Al relacionar la realización de la “prueba” con la institución de una “relación estable” Simón define ámbitos de habitabilidad sexual en los que la regla de homogamia por razón de seroestatus confiere, a diferencia de sus encuentros “esporádicos”, una certidumbre sexual en la que poder entregarse totalmente, ahora sí, a esa circulación ampliada de dones sexuales.

La realización de la prueba en el marco de estas relaciones diádicas aparece claramente unida a ese valor superior de la corresponsabilidad en el cuidado sexual dentro de la díada, siendo parte integral de la relación de reconocimiento mutuo. Por ejemplo, para Arturo la realización de la prueba se plantea como una

práctica rutinaria de cuidado sexual que se piensa, *prima facie*, como un don entregado al otro en el marco de unas relaciones sexualmente ceremoniales: *"bueno, asumía que era algo que había que hacer de una manera rutinaria para protegerme y para proteger a mis parejas... puntuales o duraderas... entonces sí, me hacía las pruebas"* (Arturo, 46). Más allá de que la realización rutinaria de la prueba represente un símbolo de estatus, y particularmente una muestra de responsabilidad sexual al presentar la salud como bien superior, y sobre todo para quienes se adhieren a posturas más preventivistas, la realización de la prueba se inscribe dentro de los valores de corresponsabilidad que se presuponen en una economía de dones, a las cuales estos sujetos consagran sus inversiones sexuales, como cuando Cristóbal afirma que *"voy por tranquilidad, no para mí, sino para la persona... digo, 'Anda que si soy una bomba'"* (Cristóbal, 49) o cuando Maurice sostiene que *"es por estar seguro... pero también por estar seguro de no contagiar el virus a mi pareja"* (Maurice, 32). En el marco de estas representaciones sobre la corresponsabilidad sexual se vuelve inteligible para Norberto la realización de la prueba asociándola en su discurso a la constitución de una "pareja" que trascendería esa situación de aislamiento que le disuade virtualmente de hacérsela: *"yo por ejemplo, si llegara a conocer a un amigo para estar con él ya definitivo pues ya... me animaría de pronto a hacérmela... si tuviera la compañía de él y nos animáramos los dos"* (Norberto, 43).

Una vez así instituida la díada sexual, la realización de la "prueba" se imbrica como una práctica de regulación de ese circuito diádico de prestaciones. De este modo, por ejemplo, en el siguiente relato de Simón esa forma de transgresión del acuerdo diádico que implica la descentralización arbitraria y unilateral de las prestaciones sexuales ("infidelidad") supone potencialmente, al menos como él lo entiende, una suerte de contaminación simbólica. Así la realización de la prueba aparece, desde su perspectiva, como una experiencia ritualizada de purificación sexual ("limpiarse un poco") donde la confirmación del seroestatus lo libera de ese sentimiento de deslealtad que implica la ruptura unilateral del circuito exclusivo de donaciones diádicas: *"me la hice dos veces, una fue durante la relación y una fue al año... aunque el riesgo fue un poco tonto, fue por motivos psicológicos, porque justo fue al aniversario de mi infidelidad... entonces comencé a comerme la cabeza un poco con remordimientos y tal... aunque no había hecho nada de riesgo pero... la cabeza es así, uno se obsesiona, se obsesiona y para limpiarse un poco pues va a hacerse la prueba"* (Simón, 28). En un discurso en el que la transgresión de ese principio monógamo que articula el microcosmos sexual de la díada se significa en clave de una anomia potencialmente contaminante, tanto para Simón como para Martín la realización de la prueba se relaciona con la preservación simbólica y ritual del vínculo diádico respecto a las inversiones sexuales que ellos mismos hacen esporádicamente en las economías de trueques: *"he ido a hacérmela en las ocasiones en que he tenido sexo no seguro fuera de la pareja"* (Martín, 34). Como se ve, la realización de la prueba en el ámbito de esos sistemas totales de dones

sexuales enlaza, no sólo con la institución del contrato sexual dentro de la díada, sino también con la transgresión de ese mismo contrato, es decir, con la preservación de ese acuerdo de exclusividad sexual que centraliza la circulación ampliada de los dones en su interior. Desde esta perspectiva, la realización de la prueba se concibe como una práctica ritualizada de purificación sexual respecto a la anomia que supone la participación simultánea en diferentes economías sexuales, lo que se designa más corrientemente como “infidelidad”.

Representando una práctica ritualizada de institución del contrato de la díada sexual, e inscribiéndose en los dispositivos de regulación de las prestaciones en su interior, la realización de la prueba también señala el momento crítico de su disolución. Así, en la medida en que la ruptura de la relación diádica confronta a los sujetos con la posibilidad cierta de la seroconversión, al desvanecerse aquel clima relacional de confianza y reconocimiento que prevalecía en su interior, se impone con urgencia resolver esa indeterminación del seroestatus que engarza reflexivamente la propia trayectoria sexual con la experiencia vivida dentro de la “pareja”, como en este relato de Cristóbal: *“con mis anteriores parejas era un poco lo de siempre, al principio utilizabas el preservativo, luego llegaba un momento en el que no... sin que hubieras tenido muy claro por qué, y sin que nos hubiéramos hecho la prueba, ni nada de nada... con lo cual cada vez que rompíamos era como ‘Dios mío, ya me acojoné, voy y me hago la prueba’”* (Cristóbal, 49). Se abre así un horizonte de incertidumbre sexual en el que la realización de la prueba se presenta justamente como una ordalía que dirime la verdad del propio seroestatus, una experiencia que ahora se vive individualmente y desde la perspectiva del propio cuidado personal: *“pasó el tiempo y yo ya el apagamiento de la pasión... el amor y todas esas tonterías que se me habían pasado por la cabeza se me pasó... y era el momento de reflexionar por hacer las cosas mal y no hacerlas a su tiempo... me tuve que ir yo solo a hacerme las pruebas, y a los seis meses a volvérmelas a hacer, y di negativo”* (Claudio, 32).

El recurso a la “prueba” representa, desde la perspectiva de Claudio, una forma ritualizada de afrontar la disipación de esa fuerza carismática del “amor” que, al clausurar ese ámbito de certidumbre sexual en torno a la díada constituye, como en el siguiente relato de Felipe, una forma de valoración retrospectiva en la que poner a prueba la falibilidad de los dones entregados previamente dentro de la “pareja”: *“cuando salió mal la historia fue cuando dije ‘¡Hostia, por qué he hecho esto así con este chico!’... pero pienso que nos pasa a todos los gays, a todos... entonces fui a hacerla, por miedo, porque éramos un poco, o bastante, infieles los dos... porque nos hemos querido mucho pero éramos infieles los dos, sí... él me los ha pegado muchas veces, los cuernos, y yo también... entonces era un peligro, fíjate, cada dos días... nosotros lo hacemos sin preservativo, como pareja, pero fuera de la pareja pues estamos teniendo relación con otros, y entonces es muy peligroso, siempre con miedo... y me la hice”* (Felipe, 35). Como práctica que simboliza la clausura de un circuito de dones, la realización de la prueba se inscribe en ese proceso de

resignificación de los contextos de habitabilidad sexual de los actores tras la disolución de la díada, a la que sirve eficazmente la ritualización de esa operación técnica que señala, por otra parte, la reincorporación de los actores a la comunidad sexual que interactúa en los mercados de trueques.

12. Sobre los mercados sexuales con moneda

Resulta fundamental, máxime cuando se trata de explicar las determinaciones sociales del cuidado sexual en razón de esta formación diferencial de los vínculos sexuales, considerar el efecto de los antagonismos que articulan los intercambios dentro de estos mercados con moneda para comprender la naturaleza potencialmente contaminante de unas alteridades sexuales (I) que, al interactuar movidas por intereses contrapuestos, dan lugar a una práctica agonal de sus cuidados sexuales (II). Tratándose de un comercio sexual articulado a partir de las inversiones egoístas de los actores en estos circuitos de intercambio, las prácticas de cuidado tienden a concebirse desde estrategias más individualizadas que justifican las restricciones de la corresponsabilidad sexual en el marco de esa monetarización tan característica de las prestaciones que circulan en su seno (III).

I. El antagonismo sexual y la alteridad contaminante

Mediación inevitable de esta circulación de prestaciones sexuales, la introducción de la moneda en estos mercados tiene la virtud de instituir unas equivalencias imposibles de otro modo, pero a la vez es la expresión indisimulada de unas vinculaciones sexuales que lo deben todo a la fuerza de las circunstancias, más que al puro juego sexual o a la libre elección de la “pareja”. Particularmente en estos mercados, las múltiples divisiones sociales se traducen en desigualdades sexuales determinantes de la circulación de las prestaciones en su interior, donde la *escasez* de capitales, ya sea económico o corporal, reúne en torno a este comercio, por una parte, a una generación joven excedentaria de los mercados regulados de trabajo y que concurre con su último capital disponible, su propio cuerpo en tanto capital corporal y, por otra parte, a una generación mayor que ve rebajada su deseabilidad sexual en las economías de trueques por la devaluación de sus capitales corporales, pero que está dispuesta a invertir algún capital económico como mediación de los intercambios sexuales en estos mercados dinerarios. Este antagonismo a partir del cual se monetarizan los intercambios constituye un principio fundamental de significación de la contaminación sexual, y particularmente de las prácticas de relación con la alteridad con la que los actores interactúan en estos mercados. Es el caso por ejemplo de Luciano, para quien la representación del “chaperó” como una alteridad potencialmente contaminante no puede abstraerse de ese carácter agonal de unas prestaciones sexuales que, determinadas por la fuerza de las circunstancias más que por la libre determinación de los sujetos, configuran ese ámbito degradado y degradante, y por tanto sexualmente peligroso, como expresa al referirse a los “chicos” con los que se relaciona en estos espacios de encuentro sexual: *“un chico de estos... que van con*

cualquiera porque el dinero les obliga... no todo el mundo es limpio, no todo el mundo es... cuidadoso con su persona, y ellos tienen que hacerlo con cualquiera, porque está el dinero por medio, ¿me entiendes?" (Luciano, 70). Cifradas en esa clave más higienista, las representaciones de la alteridad contaminante ponen en primer plano esos estilos de vida sexualmente anómicos, y por tanto potencialmente contaminantes, que aparecen tan característicamente asociados a la monetarización de los intercambios, de forma que esa impureza sexual expresa el antagonismo fundamental que articula las relaciones de abuso comercial en estas economías sexuales, y sobre todo en los sectores más subordinados de estos mercados.

En el siguiente relato de Emilio sobre su relación con Dani, su "chaperero fijo" como él mismo lo califica, con quien mantiene un vínculo clientelar a medio camino entre la relación erotizada de un trueque pero con la intermediación de la moneda (es decir, un trueque monetarizado), las prácticas de cuidado sexual, y particularmente el uso del preservativo, cobran sentido en la medida en que se rutiniza esa complicidad sexual y se introduce con ello cierto grado de distanciamiento en la relación, neutralizando así ese poder mistificador de la contaminación que ejerce el carisma sexual del "morbo": *"al principio no, al principio era más... todo un poco más así... más a lo loco, pero que yo siempre digo, mira es como la lotería [...] lo utilicé ya en el último momento, porque empecé a plantearme que era bastante arriesgado por el tema de que él es profesional... entonces te lo planteas, lo piensas fríamente y dices 'Joé, un tío que va con mucha gente'... además tiene bastante predicamento en el ambiente homosexual porque es guapo... tiene prestancia y demás, entonces claro, te paras a pensar... 'Bueno, si este conmigo lo hace así, ¿lo hará con todo el mundo así?', entonces ya empiezas a tener tus pequeñas dudas"* (Emilio, 53).

La apelación a esa suerte de azar funesto ("lotería") asociado a un momento fuertemente carismático de su relación, "al principio" cuando todo era "más loco", se va circunstanciando alrededor de una representación más nítida de ese estilo de vida sexualmente anómico ligado al trabajo sexual, en tanto la condición de "profesional" o "chulo" implica una multiplicación potencialmente contaminante de los encuentros sexuales: *"al ser profesional puede... acarrearle algún problema [E.- ¿De qué tipo?] pues que me puede traer... el sida, por ejemplo, claro, porque... yo no soy fiel, entonces él tampoco es fiel [...] él ejerce profesionalmente como chulo, o sea que... puede tener muchísimo más riesgo"* (Emilio, 53). Las prácticas de cuidado sexual, y específicamente el uso del preservativo, se van haciendo más presentes cuanto más se va rutinizando el carisma sexual que anima la circulación de prestaciones, es decir, cuanto mayor es el distanciamiento sexual que media los intercambios, cobrando fuerza una representación del otro en tanto alteridad potencialmente contaminante en función de ese estilo de vida ligado al trabajo sexual en estos mercados: *"lo haces siempre con condón, sí porque es profesional,*

como tiene relaciones sexuales muy promiscuas entonces... claro, ahí siempre procuro usar el preservativo" (Emilio, 53). Cuanto más distanciada la relación, más perentorio se vuelve el uso del preservativo como mediación del intercambio con una alteridad ahora representada como potencialmente contaminante, es decir, con una alteridad cuya condición de "profesional" rompe la ilusión de paridad redoblando el sentido de ese distanciamiento sexual en unos intercambios ya determinados, más o menos palpablemente, por un antagonismo sexual.

Consideremos la manera en que Valentín representa sus relaciones de habitabilidad sexual en el contexto de sus encuentros homoeróticos en Marruecos. Desde su perspectiva los encuentros ocasionales con "personas normales" en las periferias del "ambiente" constituyen un ámbito sexualmente más seguro en la medida en que se contraponen simbólicamente a los mercados dinerarios de "prostitución profesional", donde la proximidad a la anomia del "ambiente" redobra el sentido de impureza sexual atribuido a esa monetarización de las relaciones: *"en Marruecos de las cinco mil historias que te salen por ahí, pues bueno... ¡buf, lo único que te pueden pegar es salud!... no sé cómo decir... ahí es el único sitio en el que no se usa, en Marruecos... por ejemplo he hecho... he dejado que me penetraran sin preservativo... no he sentido miedo [E.- ¿No?] no, porque si conoces a la gente allí... los contactos no son... no es como aquí, es otra historia... hay que ir allí para conocerlo... pues es como si te tiraras aquí cualquier persona normal y corriente de tu barrio... no piensas que esa persona pueda tener sida, ¿no?... tienes más miedo pues dentro de la gente del ambiente... y dentro del ambiente, de la gente de la prostitución profesional"* (Valentín, 51). El uso del preservativo aparece para mediar los intercambios con una alteridad que se representa en términos de un estilo de vida sexualmente desordenado ("promiscuos", "todos los días"), donde la *profesionalización* de los trabajadores sexuales expresa justamente esa ruptura de la paridad sexual, es decir, constituye un criterio de división sexual y de distinción respecto a ese estilo de vida potencialmente contaminante ligado al trabajo en estos mercados: *"lo puede usar el que ya es muy profesional o tal, pero ese que se lo hace un día por ahí... no, ese no lo usa... no lo usan allí porque la idea que te da es que... o sea se usa entre los profesionales, con los chaperos que están todos los días yéndose con turistas"* (Valentín, 51). Expresando su distanciamiento respecto al circuito sexual de la "gente del ambiente" y de los "turistas", Valentín imprime un carácter preventivo a esas prácticas de evitación de una suerte de impureza sexual asociada a esos mercados dinerarios más "profesionales".

Por el contrario, desde la perspectiva de los trabajadores sexuales las representaciones del "cliente" como alteridad contaminante no pueden comprenderse sin considerar las divisiones sociales más amplias que, traducidas en desigualdades sexuales dentro de estos mercados dinerarios, fragmentan y dividen en categorías opuestas a los actores en el seno de estas economías. A diferencia de los usuarios, para los trabajadores sexuales la representación de la

alteridad contaminante está más condicionada por las divisiones de capital corporal que por los estilos de vida sexual. Por ejemplo, en el contexto de sus encuentros en la “sauna”, para Jaume esa representación de la contaminación sexual del “cliente” se articula fundamentalmente a partir de las distinciones entre estilos de masculinidad homoerótica, objeto primerísimo de diferenciación en la escena sexual, sobredeterminadas por la relación etaria que introduce una distancia intergeneracional constitutiva de ese distanciamiento sexual que media sus relaciones con los “mayores”: *“en la sauna veo a gente que lo hace sin condón, incluso me llegan noticias de que señores mayores lo hacen sin condón, y digo... bueno, si son los niñatos de veintidós o veintitrés años... bueno, están en la época, digamos, aunque sea demasiado tardía, ¿no?, pero es la época del pavo... pero un señor de sesenta años, ¿eh?, que ya ha recorrido sesenta años de su vida, y sabe distinguir lo bueno de lo malo, ¡cómo se le ocurre hacer eso!, ¡semejante burrada!, ¿no?... a mí nunca... es que ya te digo, la penetración nunca la he practicado con ningún señor... nunca me ha pasado el caso”* (Jaume, 23). Estas prácticas de evitación de la alteridad potencialmente contaminante, articuladas sobre los principios clasificatorios que imponen estas desigualdades entre sus capitales corporales, se inscriben como parte de su cuidado sexual en una economía de prestaciones sexuales que aparece sistemáticamente connotada en su discurso por ese sentido de impureza y envilecimiento que envuelve característicamente sus encuentros en estos mercados dinerarios.

El caso extremo de los jóvenes rumanos que trabajan en la “calle” ofrece una visión clara de este antagonismo sexual que articula la representación de la alteridad contaminante en estos mercados. Por ejemplo, desde los valores heteronormativos de Hristo o Ricard, a diferencia de Jaume o Christian, la representación del “mayor” en tanto alteridad virtualmente contaminante se inscribe en el orden de unas relaciones de fuerza generizadas en torno a los estilos de masculinidad, donde las relaciones etarias se sobredeterminan en el marco de la sexualidad degradada y degradante del homoerotismo: *“mayores... de los que conozco yo, mayores... tienen cincuenta y pico, sesenta [...] con preservativo, claro, yo follar con preservativo... [E.- ¿Y sin preservativo?] no, no, no... nunca... no, no... pueden tener... yo qué sé, algún problema, sabes, sida [u] otra cosa... soy joven, sabes, no quiero... quiero dinero, no quiero ponerme malo... para buscarme la vida”* (Hristo, 20). Desde su perspectiva, la relación sexual con un “hombre”, en sí misma degradante, se sobredetermina por ese etarismo que redobla la condición degradada del “mayor” connotándola de obvias referencias a la impureza sexual, como cuando Ricard sostiene que *“todos estos mayores pueden estar enfermos”* (Ricard, 24).

En el siguiente relato de Andrei se aprecia hasta qué punto el efecto de estas estratificaciones etarias aparece reforzado por la confrontación generizada a propósito de los estilos de masculinidad, evidenciando el antagonismo sexual que

subyace a sus representaciones sobre las alteridades potencialmente contaminantes con las que interactúa en estos mercados: *“yo conocí aquí muchas personas con sida... en la sauna... hay muchas personas con sida [...] [E.- ¿Y aquí en Sol?] aquí en la Puerta del Sol... no sé... sí puede aquí también sida... de las otras personas... aquí en la Puerta del Sol no todos con sida... es limpio todo [E.- ¿Es limpio en la Puerta del Sol?] sí... sí... [E.- Te parece más limpio en la Puerta del Sol que en la sauna] sí... [E.- ¿Y la sauna por qué te parece sucia?] porque en la sauna hay muchas personas con sida... muchas personas con sida... y en la discoteca también... también... [hay] muchos en la discoteca... sí... hombres que se visten [de] mujer [E.- ¿Qué se visten de mujer?] sí... tú puedes [si] follas con él, tú puedes [coger] el sida... con él follar muchas-muchas personas, [a] unas personas le gusta el preservatif, [a otras] no le gusta el preservatif, tú puedes [coger] el sida”* (Andrei, 19). En este sentido, la selección de la alteridad sexual, que es otra forma de practicar la evitación de esos otros potencialmente contaminantes, supone la exclusión de ciertas categorías de “personas”, por ejemplo aquellos que “se visten de mujer”, y de ciertas escenas sexuales, como la “discoteca” o la “sauna”, consideradas sexualmente más peligrosas que la “Puerta del Sol” justamente porque están pobladas por esas categorías más abominables de sujetos. Así pues, estos criterios de discriminación sexual, en el doble sentido de diferenciaciones y exclusiones, se conciben desde la perspectiva de Andrei como una práctica de evitación de la contaminación en el marco de sus estrategias de minimización de los peligros sexuales en este ámbito de encuentros homoeróticos ya considerados en sí mismos degradados y degradantes.

II. El sentido *agonal* de los cuidados sexuales

La monetarización del vínculo sexual, al neutralizar las relaciones de reconocimiento mutuo, condiciona las prácticas de cuidado sexual a las lógicas de la fijación del precio del sexo, constituyendo la relación sexual como una relación de fuerza y confiriendo ese sentido agonal tan característico a los cuidados sexuales dentro de estos mercados. Así pues, las prácticas de cuidado sexual están determinadas por el sentido de esa reciprocidad negativa que los actores imprimen a sus inversiones sexuales y dinerarias en estos mercados, expresivas a su vez del antagonismo que articula característicamente la circulación de estas prestaciones en su interior. Ello implica inscribir las estrategias preventivas en el marco de un *regateo* que no concierne solamente a los aspectos económicos de las prestaciones sexuales, sino también a las prácticas de cuidado sexual, y en especial al uso del preservativo, que se presenta como un elemento particularmente problemático en la fijación del precio del sexo: *“no se habla de ello siquiera... creo que me ocurrió que uno me dijo que me pusiera el preservativo, y digo ‘Si yo me pongo el preservativo, va a ser el preservativo quien te va a pagar, porque no me la*

chupas a mí, lo que estás chupando es una goma' [E.- ¿Y cómo acabó la cosa?] *que no me lo puse... y dijo 'Bueno, pues venga, eres limpio y...'* (Luciano, 70). Cuando Luciano, inscribiéndolo en el sentido de las obligaciones comerciales, hace valer ese efecto coactivo del dinero en relación con la suspensión del uso del preservativo no expresa más que ese antagonismo sexual tan determinante de las prácticas de cuidado sexual en estos mercados dinerarios.

Por tanto, en el seno de estas economías sexuales monetarizadas las prácticas de cuidado sexual se articulan en esas relaciones de abuso mutuo que estructuran las prestaciones comerciales, movidas ellas mismas por inversiones egoístas donde cada una de las partes pretende sacar el máximo beneficio, ya sea maximizando las gratificaciones sexuales, o el rendimiento económico del capital corporal. Por tanto, la suspensión provisional del preservativo se inscribe en este sentido coactivo que adquiere el uso de la moneda en el marco de esa fijación del precio del sexo, en la que se incluyen las prácticas de cuidado sexual como un nudo gordiano no resuelto de antemano; así lo expresa Felipe en el siguiente relato: *"la mayoría no quieren que se lo pongas... y para hacer una felación, está claro que no [...] si pueden aprovecharse de ti, se aprovechan de ti para intentar que no lo uses, está claro, en la mayoría de los casos van a intentar no usarlo... con el riesgo para el chico, no para ellos... porque el mayor riesgo lo tiene el chico... hace poco, he escuchado... creo que es un chico brasileño, novio de una amiga mía... y le daban casi 200 euros por no usar el preservativo... claro, no quiso el chico... ella tiene miedo, ella sabe que él es prostituto, y ella tiene miedo porque piensa que ha podido hacerlo, sin preservativo... porque es una cantidad elevada, es un dinero... yo no lo haría, pero bueno"* (Felipe, 35).

En la medida en que las prestaciones sexuales en el seno de estos mercados se experimentan *como si* se tratase de una relación sexual de fuerza, desde la perspectiva de los trabajadores sexuales sus prácticas de cuidado se inscriben en el marco de una *negociación forzada* que da ese carácter agonal tan característico a sus estrategias preventivas en estos mercados, y ello tanto más así cuanto mayor es su dependencia del dinero para su sustento material: *"tuve relaciones sexuales con personas de la Puerta del Sol... que también lo hice sin protección [...]"* [E.- ¿Y ellos te piden el preservativo?] *no, yo siempre les pongo el preservativo... claro, ellos me piden, a veces no me piden... si ellos no me piden, ellos quieren que yo haga el sexo sin protección... pero yo los preservativos siempre [...]"* y bueno, desde que me enteré que tengo el VIH siempre me he puesto preservativo... antes cuando no lo tenía, bueno, no me ponía a veces, a veces sí me ponía... a veces me decían *"Te pago más y no te lo pones"*... y uno por tener más dinero no se lo ponía [...] *para ganar dinero porque no me alcanzaba"* (Edgar, 26). Ese plus preventivista en el cuidado sexual adquirido a raíz de la experiencia disruptiva que supuso para Edgar su seroconversión, a partir de la cual hace un uso sostenido del preservativo, realza el carácter extraordinario de esa corresponsabilidad en el cuidado sexual dentro de un sistema monetario de

prestaciones sexuales que se caracteriza justamente por la reciprocidad negativa de sus transacciones.

La aceptabilidad del peligro sexual en el seno de estas relaciones comerciales se relaciona con el efecto coactivo de ese *regateo* que articula la determinación del precio del sexo, y por ende las prácticas de cuidado sexual, sobre todo para aquellos cuyo sustento material depende más estrechamente de los beneficios monetarios obtenidos en estos mercados. Es el caso de Andrei, cuya situación de extrema necesidad aparece para justificar en su relato esa suspensión provisional del preservativo a cambio de cierta cantidad suplementaria de moneda: “[E.- ¿Y sin preservativo te dan más dinero, te pagan más?] sí... sí... [E.- ¿Cuánto más?] 35 [E.- ¿Y con preservativo?] con preservativo, 30... [E.- Entonces tienes relaciones sexuales, algunas, sin preservativo] sí... sí... [E.- Sin preservativo] sin... [E.- ¿Cuántas veces?] (silencio) dos... [E.- ¿Y por qué no preservativo?] no le gusta, no le gusta el preservativo [al cliente]... [E.- ¿Tú tenías preservativos?] sí... (pausa) pero yo no follar... todos los días... yo no follar con preservativo... siempre [E.- Sin preservativo] no (silencio)... y yo follar el otro día, no preservativo... ahora no me siento bien” (Andrei, 19). Su situación contrasta con la de Ricard, menos dependiente de los rendimientos del mercado sexual para asegurar su sustento material, lo cual le otorga subjetivamente la posibilidad de hacer valer su postura en la negociación de las prestaciones sexuales, y particularmente del uso del preservativo, ya sea por la simple posibilidad de poder prescindir en un momento dado de ese intercambio: “sí, claro (risa)... me han pedido [follar sin condón] pero no he querido yo... ¿Podemos hacer el sexo sin condón?, [y yo] ‘No’” (Ricard, 24).

En este escenario marcado por el antagonismo sexual, para Andrei el uso del preservativo en el ámbito de sus relaciones sexuales con “hombres” adquiere el sentido de una barrera física que permite interponer una suerte de distanciamiento sexual que resulta fundamental de cara a establecer relaciones sexualmente habitables dentro de estos mercados: “siempre preservatif... con hombre no me gusta... me gusta el preservatif [E.- ¿Sí?] claro [E.- ¿Por qué?] porque yo no puedo... con hombre, yo no puedo sin preservatif... para follar... chupar... yo no puedo” (Andrei, 19). Este sentido de barrera física que adquiere el uso del preservativo se comprende poniéndolo en contraposición con el mundo de sus relaciones heteronormativas, ese orden naturalizado de relaciones sexuales que discurre inversamente sin la intermediación de obstáculos artificiales como el preservativo: “con esta chica follé, hace muchos años... sin preservativo [E.- ¿Cómo, cómo... no entiendo?] con esta chica, yo puedo follar... sí, no siempre el preservatif, yo puedo follar con esta chica... (pausa) en Rumanía también le gusta mucho a las chicas follar siempre no preservatif... [E.- ¿Sin preservativo, a las chicas?] sí [E.- ¿Ah sí?] claro [E.- ¿Y por qué?] ¿por qué?, ¿no le gusta el preservatif, hombre!” (Andrei, 19). Andrei pone en marcha diferentes estrategias preventivas en función de los

vínculos que establece en estos dos órdenes bien diferenciados de intercambios sexuales. Desde su perspectiva, las prácticas de cuidado sexual en este ámbito de encuentros homoeróticos se comprenden bajo el prisma de una doble contradicción: por una parte, la que opone su heterosexualidad al placer homoerótico de sus “clientes”, y por otra la que opone unos valores preventivistas a su consideración de la relación (hetero)sexual como algo natural, y por tanto exento de ese tipo de interposiciones artificiales. En consecuencia, el uso imperativo del preservativo en sus relaciones homoeróticas se concibe como una estrategia de protección de la totalidad de la persona, y no sólo de su cuidado sexual.

De una manera muy presente en la perspectiva de estos trabajadores sexuales el uso del preservativo adquiere significativamente el sentido de una barrera física y simbólica interpuesta en su relación cuerpo a cuerpo con el otro, cuyo contacto significa ya la vivencia de una unión degradada y degradante desde ese sentido heteronormativo de su masculinidad: *“le digo que lo uso, hombre... y él me dice ‘No’... algunos sí me dicen... ‘no lo uses’, me entiendes, sin preservativo... y yo le digo, ‘Sí, lo uso... el preservativo’ [E.- Te dicen que ellos no quieren usar el preservativo] sí, alguno sí me lo dicen [E.- ¿Y qué les dices?] le digo, ‘No, si no quieres con preservativo, ya... yo sin preservativo no puedo, hombre’... no puedo... (pausa) está muy difícil, hombre... para trabajar, para follar a un hombre... está muy difícil, yo no puedo follar a un hombre, yo soy así... sabes, tengo que ver una película, tienes una película en la pensión, una película erótica... sabes, y mirando... [E.- ¿En la televisión de la pensión?] fff, sí... (risa) mirando la película, así... yo pienso en follar a una mujer, y follo a un hombre... me entiendes, ¿sabes qué quiero decir?”* (Hristo, 20). Para Hristo el uso del preservativo es mucho más que un mero acto preventivo, pues interpone una barrera o un límite infranqueable que preserva la totalidad de su persona en el seno de una vinculación forzada que se vive como envilecedora. La interposición del preservativo constituye, tanto como una práctica preventiva, una condición de posibilidad del intercambio mismo.

Para comprender hasta qué punto las prácticas de cuidado sexual están mediadas por este antagonismo que articula los intercambios dinerarios consideremos en el siguiente relato de Felipe la manera en que el cuidado sexual se modula de forma diferente a partir de ese doble vínculo que establece con los actores de estas escenas sexuales, en función de que se trate de trueques sexuales o de prestaciones mediadas por la moneda: *“con los clientes sí, con los chicos... a algunos chicos se lo he puesto pero vamos, a los chicos no se lo ponía, con los clientes sí... entonces, es de entender... el cliente no te gusta, estás con él por el dinero... es gay, tú eres gay, entonces lo llevas bien, pero... pero yo me sentiría mal, si no usase el preservativo con un cliente me sentiría mal... y sin embargo con un chico que te gusta, es que es diferente, claro... cuando le he puesto a un chico el preservativo, a un*

chico que me gustaba, es porque he visto que no estaba aseado o que no se podía asear en ninguna parte, entonces la solución era el preservativo... pero en la mayoría de los casos no, no se usa" (Felipe, 35). Desde esta perspectiva, el uso del preservativo se hace depender del distanciamiento sexual que media sus relaciones con los "clientes", reforzando ese sentido de barrera física y simbólica que se interpone en un contacto nefando ("el cliente no te gusta"), pero que por el contrario se suspende excepcionalmente en esos encuentros determinados por el carisma sexual del *morbo*, "con un chico que te gusta". Cuando el cese en el uso del preservativo se vuelve concebible en sus relaciones con "clientes", ello revela un tipo de vinculación sexualmente extraordinaria ("como un padre") donde justamente esa cercanía o complicidad determina las condiciones excepcionales que hacen posible esa suspensión provisional de las prácticas de cuidado sexual: *"compartir con un cliente, no con un chico, con un cliente, estábamos un chico, un cliente y yo, y compartí con el cliente una felación al chico... me lo pidió él, me pagó mucho dinero, y aquel día, no sé por qué, pero cedí... a lo mejor es que tenía mucha confianza con el cliente este, era como un padre para mí, y... luego me sentí mal, la verdad, pero lo hice, en aquella ocasión lo hice... y no lo hago yo eso, pero aquella vez sí"* (Felipe, 35).

Desde la perspectiva de los trabajadores sexuales las prácticas de cuidado sexual se viven como estrategias de resistencia corporal, fundamentalmente mediante la restricción del repertorio de prácticas sexuales en función de los vínculos distintos y distintivos que establecen en diferentes economías sexuales, por ejemplo cuando Christian afirma que *"con el cliente no te corres, y con tus parejas sí te corres"* (Christian, 28). Para Christian estas resistencias corporales se inscriben en el orden de una distinción entre vínculos sexuales respecto a la cual las representaciones del peligro sexual, y por tanto sus disposiciones preventivas, se articulan diferencialmente en función del grado de complicidad o distanciamiento sexual que se articula en el seno de esos mismos vínculos. Así, en el ámbito de sus relaciones clientelares existen encuentros sexualmente carismáticos que hacen posible una ampliación de los repertorios de prácticas sexuales que más ordinariamente pone en juego en este tipo de intercambios, por ejemplo cuando afirma que *"hay unos con los que no finges porque te atraen... con otros no"*, o cuando sostiene que *"te entregas más a unos que a otros, por lo menos hay a unos que no les besas y a otros que sí"* (Christian, 28). En el contexto de estas relaciones sexualmente extraordinarias la suspensión del uso del preservativo en prácticas consideradas de menor riesgo ("sexo oral") se piensa como una estrategia de reducción de las incertidumbres que rodean normalmente estos intercambios: *"si te gusta la persona una felación de pronto, si solamente hay felación... penetración siempre con condón, siempre"* (Christian, 28).

En el mismo sentido se expresa Jaume cuando distingue sus relaciones *"laborales"* y *"sentimentales... que pienso que van a ir a más"*, definiendo repertorios

sexuales diferentes que se inscriben en sus disposiciones sexuales como parte de las estrategias preventivas que despliega en este ámbito de encuentros comerciales: *“sin penetración... ahí yo no practico sexo anal... eso de la penetración es para mi pareja, sólo es para mi pareja [...] penetrar, con mi pareja... con los clientes no llegamos a eso para nada”* (Jaume, 23). El caso extremo de Hristo, para quien el cuidado sexual se sobredetermina en esa relación homoerótica vivida como degradada y degradante, ofrece una visión clara de la importancia preventiva que adquieren estas resistencias corporales al representar, restringiendo estratégicamente sus repertorios de prácticas sexuales, una forma de evitación de esa contaminación que supone en sí misma la relación sexual con “hombres”: *“para me chupar él... me entiendes, y también follar yo con él... [E.- Tú a él...] a él sí, me chupa él, me entiendes, yo no chupar, me entiendes... sólo me chupar él y darle por el culo con el preservativo... estas son las cosas [que hago]... darle besos y otras cosas no... no puedo [hacerlo] con hombres, de verdad [que] no puedo [...] alguno hay que [me] dice para chupar yo, que eso ya no puedo, me entiendes, hay muchas cosas que quieren... para darles besos, muchas cosas que estas no se puede”* (Hristo, 20).

III. La monetarización y los límites de la corresponsabilidad

La monetarización de las prestaciones sexuales determina unas condiciones de intercambio orientadas por inversiones egoístas donde los actores, antes que un sentimiento de mutualidad en su cuidado sexual, despliegan sus estrategias preventivas con una clara intencionalidad individualista que es coherente con el sentido agonal que estructura estos intercambios. Anulando así los sentimientos de corresponsabilidad en el cuidado sexual mutuo, más propios de las economías de dones y en menor medida de trueques, las prácticas de cuidado sexual adquieren en estos mercados dinerarios un acentuado sentido de protección de la totalidad de la persona. Al referir el uso del preservativo en estos intercambios, Samuel expresa el sentido de responsabilidad individual que anima estas prácticas de cuidado sexual en el seno de sus relaciones comerciales: *“hay algunos que utilizan y otros que no lo utilizan... hay unos que hacen sexo oral con preservativo y hay otros que hacen sexo oral sin preservativo... eso depende de lo informado que esté cada chaval... en cuestiones del virus del sida, hay gente que cree que por hacer sexo oral no se contagia y hay otra gente que piensa que sí... eso es muy relativo de cada uno”* (Samuel, 56). Presentando las determinaciones del cuidado sexual como una cuestión de la motivación de cada individuo, Samuel traduce en clave psicologista ese antagonismo relacional que estructura el cuidado sexual en los intercambios, remitiendo las divisiones sociales y sexuales que articulan el uso del preservativo dentro de estos mercados dinerarios al orden de las deliberaciones personales en función de las informaciones disponibles. Estas limitaciones de la corresponsabilidad en el cuidado sexual relativas al sentido egoísta de las

inversiones de los sujetos en estos mercados se aprecian en el carácter personalista que adquiere la protección sexual en este relato de Christian sobre sus relaciones comerciales con “clientes”: *“algunos cuando te la han chupado sin preservativo, te chupan y te chupan... y después que ya se ha acabado todo te dicen ‘¿Pero tú estabas bien de salud?’, ya después de haber terminado, eso sí... mucho, mucho... que dicen, ‘Ay, que te la chupé sin preservativo... ¿no estarás enfermo?’... ‘¿Yo?, para nada estoy enfermo, pero si tú estuvieras desconfiado... tú fuiste el que quisiste chupármela sin goma, que tenía una goma ahí y no dejaste que me la colocara... eso no es problema mío... pero yo estoy bien”* (Christian, 28).

Estas reciprocidades en negativo que articulan las inversiones egoístas de los sujetos en estos mercados se expresan fundamentalmente en el sentido agonal del cuidado sexual que, antes que inducir a la mutualidad, se materializa en estrategias preventivas mucho más individualizadas, como se aprecia en esta referencia de Emilio a sus relaciones con Dani: *“nadie sabe cuándo él hace el amor con otra gente cómo lo hace... si pone medios, o los clientes le obliguen o él tenga relaciones libremente y no piense en su protección, o sea que, claro, es una cuestión ya de... en principio de que... más bien protección para mí”* (Emilio, 53). Inscritas en el curso de unas relaciones comerciales de abuso potencialmente contaminantes, las prácticas de cuidado sexual se centran característicamente en la protección de la totalidad de la persona frente a esa impureza sexual encarnada en una alteridad a la cual sólo le vincula una transacción fuertemente instrumentalizada, como en este relato hasta cierto punto paradigmático de Luciano respecto al egoísmo que imprime a sus relaciones en estos mercados y, particularmente, a sus estrategias de cuidado en estos encuentros comerciales: *“en dos ocasiones, se rompió, con suerte de que el chaval estaba limpio [E.- ¿Por qué?] porque yo me corrí dentro y... pensó el chaval que lo tenía, que el condón estaba bien... pues yo me corrí y... ¡un placer enorme!... y cuando lo saco veo que todo el esperma se había quedado dentro [...] bueno, se sabe que el virus se tarda mucho en incubar, tarda hasta cinco o seis años, ¿no?... bueno, pues esperemos que no... yo recién me la hice la prueba, salí bien pero él no sé”* (Luciano, 70).

En un sentido algo diferente, para Valentín es precisamente en ese distanciamiento sexual, al neutralizar los sentimientos de obligación o corresponsabilidad en el cuidado mutuo, donde se vuelve posible constituir un espacio sexualmente habitable a partir del cual concebir unas estrategias de prevención pensadas en clave más personalista: *“no, no siento que corra ningún riesgo... creo que cada uno tiene que... que cada uno tiene que tomar sus medidas y ya”* (Valentín, 51). Es preciso contraponer estas prestaciones clientelares con aquellos otros encuentros que establece en los lugares de “ligue” para comprender el valor preventivo que cobra en el marco de sus prácticas de cuidado este distanciamiento sexual generado a partir de la monetarización de sus intercambios: *“yo podía correr mucho más riesgo con una pareja digamos...*

entendida, si no hay dinero por medio... yo con los chulos corro menos riesgo que con el gay [E.- ¿Por qué?] pues porque los chulos vienen, les pagas lo que te tienen que hacer, que es chupártela, mmm mmm, y ya está... ¿entiendes?" (Valentín, 51). Contra intuitivamente, es a ese efecto de distanciamiento sexual que produce la monetarización del intercambio a lo que Valentín confiere un cariz preventivo, en la medida en que esa asimetría con el "chulo" define un ámbito de relaciones sexualmente habitables, y por tanto más controlables, que se diferencia desde el punto de vista preventivo de esas otras relaciones más comprometidas y comprometedoras con un "gay" –es decir, con un semejante o un par.

Una forma recurrente en los discursos de estos hombres de más edad para referir esa asimetría en los intercambios, expresando a su vez la ausencia de mutualidad en el cuidado sexual, es atribuir una responsabilidad preventiva suplementaria a los trabajadores sexuales en razón de su "profesionalidad", donde esa profesionalidad revela otra forma de distanciamiento en la vinculación sexual que anula implícitamente la ilusión de un reconocimiento mutuo, en calidad de pares o semejantes: *"si son auténticamente profesionales no tienen por qué asumirlos [E.- ¿Por qué?] hombre, tienen que estar más concienciados"* (Valentín, 51). Los cuidados sexuales en el marco de esta profesionalización del trabajo sexual ("son profesionales"), que contrasta tanto con esa anomia atribuida al mismo tiempo al estilo de vida sexual al que va inexorablemente aparejado, se comprenden en el seno de las relaciones de distinción sexual dentro de estos mercados, que neutralizan implícitamente la posibilidad de un reconocimiento mutuo que diese lugar a una relación de corresponsabilidad en el cuidado sexual, como apostilla Emilio: *"es más, generalmente todos los chicos ahora actualmente te lo piden, o sea que tampoco es que ya el chico no te pida el preservativo... claro, porque son profesionales y saben que corren el riesgo"* (Emilio, 53).

Otra forma de considerar el sentido individualista del cuidado sexual en estos intercambios nos la ofrece el siguiente relato de Valentín a propósito de esa clausura serófobica que hace que la serodiscordancia funcione como un dispositivo de cierre sexual dentro de estos mercados, anulando la posibilidad misma del intercambio sexual. Esta exclusión serofóbica sobre la base de la medicación de la moneda entraña, desde la perspectiva del "cliente", como es el caso de Valentín, una idea de exigibilidad que se comprende en el marco de un acuerdo comercial con condicionantes, pero también con condiciones que se inscriben de forma coherente en esa lógica egoísta que tan característicamente anima esta clase de intercambios: *"yo sé de un chaperero que se está yendo con alguien que tiene sida y yo no me voy con ese chaperero, es la única discriminación que pueda tener... o sea sabiéndolo pues no, porque si no juegas a la lotería no te toca, y entonces tienes que... en mi caso que encima es por dinero... yo voy a pagar, si sé que es seropositivo, ¿cómo me voy a ir?... pienso que es... si es una relación con alguien que has conocido, de amor, pues bueno vale, habría unos componentes... pero en mi caso, si sé que un*

chapero lo pueda tener porque se pinche, por lo que sea... porque lo haya oído yo, o lo que sea, qué necesidad tengo de... si encima le voy a pagar... pienso yo, vamos" (Valentín, 51). Al no darse ese plusvalor de reconocimiento mutuo que haría concebible la serodiscordancia al interior de una economía de dones ("de amor"), esta evitación serofóbica de las relaciones potencialmente serodiscordantes se concibe, desde la perspectiva de Valentín, como una estrategia para reducir las incertidumbres sexuales que rodean normalmente estos intercambios en los mercados dinerarios("no jugar a la lotería"). En respuesta justamente a este cierre sexual de la serodiscordancia, para Edgar la opacidad con la que envuelve las informaciones sexualmente relevantes sobre su seroestatus, en aras precisamente a reproducir las relaciones comerciales con sus "clientes fijos", se comprende a partir de la fuerte dependencia que tiene de estos mercados para asegurar su sustento material: *"¿si saben que yo soy seropositivo?, no lo saben... [...] no le he dicho a nadie, a ningún cliente se lo he dicho, que soy positivo [...] pero que tengo VIH no se lo he dicho hasta ahorita... porque no quiero perder su amistad"* (Edgar, 26).

Constituyendo el seroestatus un criterio principal de selección de la alteridad sexual y, en sentido contrario, de exclusión de estos mercados, las informaciones sexualmente pertinentes, como las relativas al seroestatus de los actores, circulan oficiosamente por canales informales, en forma de rumores o cotilleos, con una doble intención de socializar el conocimiento mutuo entre los actores de estos mercados, pero también de regular estas escenas fiscalizando los intercambios que ocurren en su interior, por ejemplo en esta referencia a un "chapero seropositivo" que hace Ramón: *"sí he conocido a alguno... pero no por él, sino porque me lo han dicho otras personas... o sea, el que se sabe que es [seropositivo] sí se comenta... sí te dicen... es que la gente luego es muy mala"* (Ramón, 32); o en esta alusión de Luciano durante la entrevista a uno de sus "conocidos" con los que se relaciona en estos lugares de sociabilidad sexual, al que afea unas inversiones excesivas en estos mercados que superan en su opinión los criterios de la corrección sexual, es decir, las maneras apropiadas de relacionarse sexualmente: *"el señor con el que te dejé ayer... pues por ejemplo ese es de los que joden dos y tres veces al día... y me da la impresión de que... él dice que sí, pero yo no creo que él use condón"* (Luciano, 70). Confiriendo parcialmente alguna certidumbre a los intercambios, estas representaciones serofóbicas tienen la virtud de constituir, al menos desde la perspectiva de la habitabilidad sexual de estos actores, un principio práctico de evitación de la contaminación sexual, fundamental para comprender el sentido que confieren a estas representaciones colectivas como prácticas individuales de cuidado sexual.

Esta circulación de las informaciones sexualmente relevantes, aun por restringida o parcial que pueda ser, resulta muy fundamental desde la perspectiva de las estrategias preventivas de los actores. Para Luciano, el conocimiento parcial del pasado sexual del "chapero", reconstruido a partir de referencias e indicios que

le llegan en forma de chismes o cotilleos, adquiere el sentido de una auténtica pesquisa donde la indagación de los “antecedentes” del otro aparece como una estrategia de afrontamiento de las incertidumbres sexuales que envuelven ordinariamente estos encuentros comerciales: *“generalmente ya los conozco, no me arriesgo, las cosas hoy día están un poco jodidas para andar variando mucho [...] antes de irme con uno a la cama tengo que saber de qué va... si no sé de qué va, o sea, con quién ha ido, cómo se ha portado, con cuántos se ha ido... si hay alguno que tenga alguna queja, por la mínima queja que haya ya no voy, o porque no tengo necesidad... si fuera un señor que es que no tiene nada solamente aquello, pero yo me voy a mi casa y viene mi amigo y lo hago igual”* (Luciano, 70). Sobre todo en un ámbito marcado por el antagonismo sexual de los intercambios, estas estrategias preventivas articuladas a partir de informaciones sexualmente relevantes, aun por parciales e imperfectas que sean, se presentan para Luciano como una práctica de evitación de la contaminación sexual alternativa, y a menudo complementaria, a los diagnósticos prácticos que de una forma más ordinaria determinan sus selecciones sexuales en estos mercados dinerarios: *“yo durante semanas... es que yo no me voy con uno que entre por ahí con una cara preciosa, eh... yo no me voy con él de inmediato, yo lo analizo a través... dejo pasar el tiempo, ya te digo, y me entero quién es, qué hace, con quién va, y todas esas cosas, incluso cuánto cobra, aunque eso siempre tiene arreglo”* (Luciano, 70).

Particularmente en los sectores más subordinados de estos mercados la circulación de las informaciones relativas a los seroestatus se inscribe en ese carácter agonal que adquieren virtualmente los encuentros, no limitándose únicamente a la negociación del precio o de las prácticas de las prestaciones sexuales, sino también a esas informaciones sexualmente pertinentes, como las relacionadas con el seroestatus: *“yo pregunto primero [...] voy con ellos al hostal y les pregunto ahí... ‘Oye tío, ¿eres enfermo?’... y yo tengo su número de teléfono, porque yo cojo su número de teléfono y lo llamo... ‘Eh, tío’, si tengo algo lo llamo y [le digo que] le voy a matar... y ‘Si me mientes te va a costar mucho... mejor dime la verdad... yo hago contigo el amor pero dime la verdad’, y ellos dicen”* (Ricard, 24). Aun teniendo un carácter más excepcional, estas intimidaciones se comprenden como derivaciones extremas de una economía establecida en clave de *pillaje* con esa figura antagonista del “homosexual”/“mayor”, donde el sentido agonal de los cuidados sexuales se sobredetermina en ese antagonismo sexual que articula sus relaciones: *“si gritas un poco te pagan y ya no hacen nada contigo”* (Ricard, 24).

De una forma complementaria a la circulación de estas informaciones, y sobre todo para quienes ocupan posiciones más ventajosas en estos mercados, la posibilidad de elegir al “cliente”, más que de ser elegido por éste, se presenta como una práctica de evitación de las alteridades potencialmente contaminantes a partir del carácter estratégico que tienen los diagnósticos prácticos en estas relaciones de distinción sexual por los capitales corporales, sobre todo en esos ámbitos, como la

“sauna”, donde más se expone el cuerpo a ser interpretado en clave de su deseabilidad sexual: *“primero que todo, si yo voy a una sauna y veo un cliente que tiene muchas manchas en la espalda o así... si me persigue le digo que yo no... o sea, cuando yo veo una persona como que aparentemente está enferma, aunque a veces hay gente que se ve muy sana y no tiene nada, pero esta gente así que me da desconfianza... no... digo que no [E.- ¿En qué te fijas?] en la piel, en las manchas... gente que tiene muchas manchas en la espalda, o así... o granos y todo eso, no, no entro... luego hay gente que va con heridas en la boca, tampoco entro... o les digo que no me van a besar”* (Christian, 28). Evitando la relación de intercambio, o bien restringiendo las prácticas que lo articulan, los símbolos de estatus ligados al capital corporal de los “clientes” (“banquero”, “médico”, “empresario”) cobran una relevancia particular para esta clase aventajada de trabajadores sexuales que, en la medida en que se proyectan como diferentes a sus semejantes en estas escenas sexuales, piensan como una práctica de protección personal las relaciones comerciales con los “clientes” distintos y distinguidos por su *“buen nivel de vida”*, y por ello exentos potencialmente de los determinismos de la impureza sexual, como expresa Jaume elocuentemente en este relato: *“en la sauna hay de todo tipo, ¿no?, hay como de... empezando de... de carpinteros a... banqueros, que trabajan en la bolsa y todo eso... yo puedo decir que la suerte que tengo es que mis clientes... uno es banquero, otro es médico, otro que tiene una empresa, o sea siempre yo escojo a gente... aparte de tener buen sueldo, ¿no?, aparte de eso, pero que también con quien se pueda hablar, y que tenga buena formación, ¿no?, y buen nivel en la vida”* (Jaume, 23).

13. Sobre los estilos de vida sexual

En este capítulo final se incluye el análisis de los estilos de vida sexualmente opuestos que surgen al calor de estas economías sexuales, cuyas determinaciones diferenciales dan lugar a disposiciones hacia el cuidado sexual que podemos considerar, en el extremo, antagónicas. Ya sea que centralicen sus inversiones sexuales alrededor de una díada o “pareja (I), o bien que diversifiquen esas inversiones en los mercados de trueques (II), los actores configuran a lo largo de sus trayectorias sexuales estilos de vida sexualmente particularizados que resultan determinantes de su relación con el peligro sexual y, en consecuencia, de sus estrategias preventivas en el ámbito de sus intercambios sexuales: estilos sexualmente austeros consagrados a sus disposiciones preventivistas que consideramos comparativamente respecto a quienes hacen de sus estilos sexualmente experimentales una condición y un condicionamiento de sus disposiciones más licenciosas en relación al cuidado sexual. Para comprender este orden de oposiciones entre los estilos de vida sexual y sus determinaciones en las estrategias preventivas de los actores es preciso reparar en los distintos sentidos que adquieren en su seno las técnicas de “sexo seguro”, particularmente el uso del preservativo y la realización de la prueba, como expresión de los posicionamientos posibles ante el peligro y la contaminación que subyacen a sus prácticas diferenciales de cuidado sexual y, por ende, a su adhesión o disidencia respecto al consejo preventivo.

I. Los estilos austeros de vida sexual y las disposiciones preventivistas

Desde la perspectiva de quienes orientan sus inversiones sexuales hacia las economías de los dones, la díada sexual (“pareja”) constituye una relación de habitabilidad del propio homoerotismo que, representado en el imaginario de estos sujetos la unión sexualmente legítima, define un principio práctico de mayor afinidad con el consejo preventivo que se basa precisamente en una concepción diádica de la práctica sexual (“monogamia”). En este sentido, el “sexo seguro” se inscribe como un elemento nuclear no sólo de los posicionamientos de estos actores en el campo sexual, sino de una concepción de los cuidados como una práctica de protección del *yo*, es decir, de la persona como totalidad. Sustentado por un *ethos* donde prevalece el valor superior del cuidado, estas disposiciones están animadas por una racionalidad voluntarista que se traduce en un rigorismo sexual orientado por principios preventivistas, como expresa muy elocuentemente Ismael al afirmar que “*el sexo seguro no es el contexto, es lo que tú debes hacer*” (Ismael, 33). De una forma muy característica estos sujetos son los portadores de

un *habitus sexualmente austero* que privilegia una economía sexual del ahorro y unas disposiciones corporales clausuradas sobre sí mismas, autorreguladas, que se constituyen como el soporte de una experiencia monádica de su sexualidad. Por ejemplo, en el caso de Christian sus estrategias preventivas se inscriben en la lógica de un estilo de vida fuertemente dependiente de su trabajo sexual, donde la idea de protección constituye el principio de una racionalidad preventivista que organiza no sólo sus prácticas de cuidado sexual, sino el conjunto de sus disposiciones corporales ("no me drogo, no bebo ni fumo"), que excluyen como principio cualquier exposición a la contaminación sexual: "*nunca me ha pasado de decir 'Uy, que lo hice sin preservativo porque estaba... borracho o porque estaba drogado y no me enteré, o se me rompió el condón'... y por estar borracho no te enteraste, no, no... yo no me drogo, no bebo ni fumo*" (Christian, 28).

Esta primacía de los valores preventivistas como principios reguladores de las propias prácticas sexuales se comprende en el marco de una representación del campo sexual, y particularmente de los mercados de trueques, como un ámbito sexualmente anómico caracterizado por la dispersión de la contaminación sexual en la totalidad del cuerpo comunitario, como expresa Jaume enfáticamente cuando afirma que "[el VIH] *no sabes dónde te lo pueden pegar*", definiendo un estado sexual pre-hobbesiano que exige como principio preventivo una relación de exterioridad y extrañeza con la alteridad sexual: "*si tú no desconfías de mí, yo sí que desconfío de ti*" (Jaume, 23). Sobre todo en los sectores más subordinados del campo sexual, como es el caso de Jaume o Christian en los mercados sexuales con moneda, la relación de desconfianza hacia la alteridad potencialmente contaminante constituye un principio nuclear de sus posicionamientos preventivos. Afirmar "*yo soy muy desconfiado*" (Christian, 28), es otra forma de expresar esa naturaleza difusa del peligro sexual que se vive como una suerte de amenaza a la totalidad de la persona, no solamente en cuanto agente sexual. Sobre todo cuando el cuidado sexual pierde su sentido de entrega de un don, como en las economías de trueques, pero más en los mercados dinerarios donde se generan discontinuidades en las reciprocidades sexuales, esa representación de la alteridad sexual se concibe en sí misma como una alteridad potencialmente contaminante respecto a la cual "*lo mejor es tener la mayor precaución... con todo el mundo y ya está*" (Norberto, 43). Para Norberto, cuyas expectativas sexuales se orientan idealmente hacia las economías de dones pero se relaciona efectivamente en los mercados secundarios de trueque, en parques que percibe como ámbitos sexualmente degradados y degradantes, las prácticas de cuidado sexual exceden su sentido preventivo y representan una estrategia principal para volver sexualmente habitables los determinismos de su posición social, en la medida en que se inscriben en una lógica de distinción sexual que caracteriza sus relaciones en estas escenas.

En relación con estas representaciones en términos anómicos del campo sexual, las estrategias preventivas de estos actores se inscriben en una estructuración temporal de sus disposiciones sexuales que tiende a diferir las gratificaciones sexualmente esperadas en la medida en que, privilegiando la preservación del seroestatus, anteponen sus sentidos y sentimientos de seguridad personal. Frecuentemente en consonancia con otras operaciones económicas a largo plazo (como las hipotecas de vivienda, cuentas de ahorro o planificación de vacaciones, etcétera), el “sexo seguro” se inscribe en el horizonte de estas disposiciones temporales duraderas donde la prevención se hace inteligible como expectativa, concebida más como una estrategia de *ahorro* o *capitalización corporal* que se define parcialmente por su oposición a otras formas dispendiosas de inversión en los mercados sexuales –como las “prácticas de riesgo”. Por ejemplo, para Ignacio el “sexo seguro” representa la necesaria coerción y exterioridad social orientada a la conservación del seroestatus a través de la realización de las prácticas apropiadas en los tiempos propicios, es decir, anticipándose a la posibilidad de la seroconversión interponiendo en el momento presente las técnicas preventivas: *“cuando uno descarga toda su batería hormonal en otra persona... y cuando de repente ves a una persona que te está poniendo las hormonas a doscientos por hora... pues evidentemente lo que la espontaneidad obliga es a... según te apetece, realizar las cosas... pero esa coartación que supone el sexo seguro, de decir ‘Chst, para, primero el preservativo’... pues, lógicamente es un freno... pero claro también esos son frenos educativos... también yo cuando tengo hambre me apetecería pasar a una pastelería y coger una tarta... pero no lo hago... porque tengo un freno social, educativo, que es que, coño, primero tengo que pagarla... si quiero una tarta tengo que pagarla... y también veo a mucha gente por la calle con la cual me gustaría tener una relación sexual inmediatamente... pero mi educación no me lo permite hacer, porque evidentemente me han incrustado en el cerebro unos esquemas”* (Ignacio, 43). En este discurso de Ignacio con múltiples referencias profesionales a la medicina preventiva, que es otra forma de presentar en clave esencialista las *técnicas corporales* adquiridas en el proceso de socialización, el cuidado sexual (“sexo seguro”) se asocia a la “educación” en tanto “freno social” o “coartación”, representando la necesaria regulación cultural alternativa a esa distopía hobbesiana de una *guerra sexual de todos contra todos* donde la sexualidad aparece como el producto excedentario y caótico de unas acciones individuales (“espontaneidad”) que, actuando paradójicamente más allá de la propia voluntad particular (“hormonas”), exigen ser ordenada a partir de la regla de “sexo seguro” para evitar precisamente esa situación potencialmente anómica del campo sexual.

En este contexto cobra un sentido absoluto la intermediación del “preservativo” como condición de la relación sexual en tanto su uso se instrumentaliza no sólo desde un punto de vista preventivo, sino como atributo distintivo de la persona en el campo sexual. Ya se trate de relaciones “estables” o “esporádicas”, el uso del preservativo adquiere un carácter imperativo independientemente de la economía

en la que se hagan circular las prestaciones sexuales: *“prevención es utilizar preservativos [...] cuando hay sexo... el sexo va con preservativo... cuando yo conozco a una persona y la relación va a más, el preservativo [E.- ¿Ya no los usas?] sí, directamente, sí, sí... siempre, también en una relación de más tiempo... siempre... cuando yo estaba en mis relaciones en Bélgica siempre lo he utilizado también en mis relaciones [de pareja]... con todos”* (Maurice, 32). En el mismo sentido se expresa Christian respecto a la doble inclusión del preservativo en el ámbito de sus relaciones comerciales con “clientes” y de sus relaciones con “parejas”, donde ni el *regateo* (“dinero”), ni la complicidad sexual (“vicio”), ni la entrega de dones (“pareja”) parecen remitir unos principios férreamente preventivistas articulados en torno al uso consistente del preservativo: *“tanto con mi pareja como con los clientes siempre me protejo, siempre... o sea, por ser mi pareja ¿lo voy a hacer sin condón?, no... siempre con preservativo, o sea, que yo eso lo tengo muy claro... que para estar enrollado así sea por vicio o por dinero, sí se hay que proteger igualmente... igualmente, porque los riesgos son iguales, son iguales”* (Christian, 28). Desde esta perspectiva, es justamente el preservativo el instrumento que permite definir los contornos corporales y poner un límite a la entrega o implicación en las prestaciones sexuales en el seno de esa relación de extrañamiento con una alteridad potencialmente contaminante, como se observa en este apunte de Norberto: *“yo por ejemplo no tengo una relación sin usar el preservativo... nunca la he tenido y nunca la tendría... puedo estar a lo mejor muy deseoso... pero yo sin preservativo no”* (Norberto, 43). Anteponiendo ese valor de la austeridad sexual al precio de posponer o diferir los rendimientos sexuales (“por muy deseoso”, “muy racional”), el preservativo se presenta como una auténtica condición de posibilidad del intercambio sexual: *“yo en eso soy muy racional... si no hay preservativo, no hay sexo... así de claro [...] hago de todo... de todo, pero siempre y cuando con protección”* (José María, 64). Siendo imperativa esta intermediación del preservativo, resulta del todo coherente que la suspensión de su uso en los intercambios neutralice la posibilidad misma de que pueda llevarse a cabo, como en esta expresiva imagen que articula el relato de Jacinto: *“yo el noventa y pico por ciento de los casos nunca ha habido ningún problema... pero siempre ha habido alguno que te dice ‘No, no, sin preservativo’... entonces... ‘Sí, sin preservativo bájate de mi cama y ahí te quedas’... no, yo eso sí que lo tengo hiperclaro... puedo ir muy borracho o lo que sea pero nunca... sin preservativo, nunca”* (Jacinto, 34).

Para comprender hasta qué punto estos sujetos hacen cuerpo con la cultura material del preventivismo, y particularmente hasta qué punto incorporan el uso del preservativo a sus disposiciones sexuales, nada mejor que reparar en aquellos relatos en los cuales el preservativo aparece como una *segunda piel*, expresando con ello ese carácter medicalizado de sus prácticas sexuales, como refiere Claudio muy expresivamente en este relato: *“yo ya me he acostumbrado, o sea para mí el condón ya es como la polla, es decir si no hay condón no hay penetración... o sea es un elemento más, de hecho a mí el condón me puede dar hasta morbo”* (Claudio, 32).

Erotizando su uso en la medida en que se incorpora como un fetiche a la lógica de la práctica sexual (“morbo”), se configura todo un simbolismo corporal a partir de esa apropiación de los elementos materiales del consejo preventivo (“para mí el condón es como la polla”), incorporándolos como elementos integrantes de sus disposiciones hacia la experimentación sexual (“condones de colores”): *“compramos condones de colores y a mí el condón negro pues me dio mucho morbo... es decir, que yo el condón lo he asociado tanto... creo que le dije ‘Mira, aunque mañana se descubriera una vacuna contra el sida, yo seguiría usando el condón’, porque... no sé, yo no me sentiría a gusto con una penetración, haciéndola yo o que me la hicieran, sin condón... para mí ya es una cosa que la tengo tan asociada al sexo, la tengo tan metida aquí [en la cabeza] que no... que no, yo creo que ni me empalmaría, por decirlo así”* (Claudio, 32). En esa indistinción o continuidad entre el instrumento preventivo (“condón”) y el órgano sexual (“empalmarse”), los procedimientos técnicos se incorporan con naturalidad a la experiencia sexual de estos sujetos, ya sea que se presente el preservativo como un objeto médico fetichizado en el relato de Claudio o, inversamente, por la rutinización de su uso (“adicto”) en esta referencia de Jaume cuando afirma que *“me hice adicto... nunca he dicho ‘Oh, me da morbo que me folles sin condón’... no, nunca me ha dado morbo ni fantasía eso”* (Jaume, 23). Particularmente para Jaume, que hace de esta hipercorrección preventivista una piedra miliar de sus posicionamientos sexuales, la incorporación del preservativo alcanza el grado de automatismo en unas disposiciones sexuales que hacen cuerpo con el *corpus* preventivista: *“con mis parejas era una cosa como beber agua, el ponerse el preservativo enseguida, era... sí, era una cosa automática”* (Jaume, 23).

Esta medicalización de las disposiciones sexuales se expresa igualmente en la estructuración temporal de sus prácticas, en las cuales se inscriben las operaciones preventivas desde una óptica eminentemente técnica, y menos desde una economía sexual de gratificaciones o rendimientos inmediatos: *“el condón no tiene porqué ser algo que te corte el rollo... si me dices que te vas a leer una tesis doctoral, pues a lo mejor te corta el rollo... pero estamos hablando de un condón, ¿cuánto se tarda en poner un condón?... es fácil... no se tarda nada”* (Aníbal, 28). Estas operaciones preventivas se configuran a partir de ese conocimiento procedimental incorporado a las propias disposiciones sexuales en forma de un *saber-hacer*, un repertorio de principios técnicos en estado incorporado que implica la adquisición de ciertas destrezas en el manejo de los materiales preventivos, como refiere Alfonso al mencionar *“todas las técnicas [sexuales] que sabemos... la técnica de cómo hay que ponerse un condón... ¿es una técnica?”* (Alfonso, 52). La divulgación de saberes técnicos dentro de un proceso más amplio de medicalización de la sexualidad supone la inculcación de formas muy precisas de relacionarse con el propio cuerpo, así como de unos formalismos en la relación con los cuerpos próximos, configurando una auténtica *técnica sexual* que determina las fronteras corporales, hasta cierto punto reveladoras del grado de sofisticación o

perfeccionamiento alcanzado en la práctica de “sexo seguro”. Ello se observa, por ejemplo, en esta descripción de Christian sobre los preparativos que rodean la “penetración”, donde enfatiza la “lubricación” como elemento esencial de un “buen uso” del preservativo: *“para la penetración bastante lubricante, tanto en el ano como en el condón [...] y no dejar que él mismo me penetre sino yo mismo introducírmela... yo, lentamente, mientras que el ano se dilata, porque hay unos que quieren así de una, no... no puedo”* (Christian, 28).

Las prácticas de cuidado sexual, y específicamente el uso del preservativo, no pueden comprenderse sin inscribirlas en el seno del simbolismo corporal que estructura las disposiciones sexuales de estos sujetos, y a partir del cual se determinan las partes corporales sexualmente contaminantes y sus combinaciones ominosas. En este sentido, respecto al carácter sexualmente peligroso de la “penetración”, donde el “pene” entra en contacto con el “ano” en una combinación de partes corporales potencialmente contaminante, el “sexo oral” (Claudio, 32), las “mamadas” (Álvaro, 37) o las “felaciones” (Simón, 28) ofrecen una mayor ambigüedad desde la perspectiva de su encasillamiento del lado de la impureza sexual, dando ocasión para relativizar este rigorismo sexual al calor de las inconsistencias de los sistemas de clasificación, como en esta apelación perentoria de Arturo a los saberes expertos: *“en el sexo oral tampoco hay una unanimidad científica”* (Arturo, 46). Así pues, incluso desde posicionamientos preventivistas como los de Ismael, el “sexo oral” representa con carácter de excepcionalidad la práctica sexual respecto a la cual se hace inteligible la suspensión provisional del uso del preservativo, en el marco de esos consensos tácitos que circulan en la escena sexual: *“mi opinión es que en el sexo marica, excepto para la penetración, para lo demás es algo que ni se plantea... entonces, todo lo que sea lo demás no pasa nada, ahí chupas, te chupan... sin condón”* (Ismael, 33). Aun sin desprenderse de sus referentes preventivistas, para Claudio el uso del preservativo define un gradiente de contaminación en relación con ese simbolismo corporal generado a partir de la oposición oral/anal que da sentido a la evitación de ciertas prácticas sexuales, y específicamente ciertas combinaciones de las partes corporales en la práctica sexual, como en la “penetración”, frente al relajamiento momentáneo de ese rigorismo en el “sexo oral”: *“yo creo que en el momento en que me quitara el preservativo dejaría de tener la erección... excepto en el sexo oral”* (Claudio, 32).

La modulación diferencial de las prácticas en función del vínculo sexual, que es vivida por parte de Jaume como una estrategia de evitación de la contaminación sexual, constituye un principio preventivo fundamental a partir del cual cobra sentido dentro de sus relaciones de “pareja” esa excepcionalidad de la suspensión del preservativo en la “felación”: *“[E.- ¿Y con tus parejas utilizas el preservativo?] sí, ¿a la hora de la penetración?, uy, claro, claro, claro... claro, y buena marca de preservativos, sí, ya lo creo... pero en la felación pues la verdad es que no”* (Jaume, 23). La posibilidad de cesar provisionalmente el uso del preservativo en el sexo

oral se relaciona con el hecho de que el intercambio se realice en el contexto de una economía del don, dentro de esa complicidad sexual basada en el reconocimiento mutuo, *"siempre cuando sea íntima para mí"* (Jaume, 23). Por el contrario, en las escenas más determinadas por el antagonismo sexual, como en los mercados con moneda, este carácter excepcional del "sexo oral" se inscribe en el marco de aquellos encuentros sexualmente extraordinarios que logran subvertir el sentido de ese antagonismo, particularmente significados por el carisma de esa relación de complicidad sexual, como apunta Christian en esta mención a sus relaciones comerciales: *"a veces por equis razón que la chupe sin condón, ese es el único que yo mantengo así... que de pronto por equis razón"* (Christian, 28). En un contexto en el que las restricciones de los repertorios sexuales se articulan como resistencias corporales, la posibilidad de cesar temporalmente el uso del preservativo aparece envuelta de esa ambigüedad característica del "sexo oral" en relación con la determinación de la contaminación sexual: *"porque tampoco es de mucho riesgo, no es de mucho riesgo"* (Christian, 28). De esta forma, restringiendo los repertorios de prácticas sexuales en relación con el vínculo en que hagan circular sus prestaciones, los actores ponen en práctica diversas formas de evitación de los vínculos potencialmente contaminantes, definiendo relaciones de certidumbre y habitabilidad sexual en el marco de sus encuentros en este campo de intercambios sexuales.

De una manera muy notoria desde la perspectiva de estos sujetos los productos corporales, los "fluidos" como la "saliva", la "sangre", pero particularmente el "semen", son representados como el elemento contaminante *par excellence*, cuya circulación en los intercambios es objeto de rígidas interdicciones y prácticas de evitación muy severas, aun cuando el "fluido" cobre un sentido diferente según el vínculo sexual en el que se haga circular. En los siguientes términos se refiere Ismael a la circulación del "semen" en el contexto de sus encuentros en las zonas de cruising: *"la gente no suele... con la que yo he estado, no suele... no suele recibir el semen en la boca... por lo menos en estos contextos... ni tragárselo, alguna vez puntualmente... pero en cambio estando en pareja... a lo mejor más, puede ser un poco que te corras en la boca y luego lo escupas"* (Ismael, 33). En el marco de este simbolismo corporal que se configura alrededor de una experiencia *clausurada* del cuerpo, los "fluidos" son objeto de férreas regulaciones definidoras de los repertorio sexuales ("fantasías"), como se aprecia en esta confidencia de Jaume: *"hombre, tengo mis fantasías, pero mis fantasías no tienen nada que ver con el semen, ni con la sangre ni con la saliva"* (Jaume, 23). Desde esta experiencia hermética de la corporalidad, las representaciones de los fluidos corporales (sangre, saliva, semen) ponen a prueba la permeabilidad del cuerpo, es decir, las fronteras corporales que protegen la integridad de la persona frente a una eventual contaminación sexual, donde la circulación de "semen" determina un ámbito de incertidumbres sexuales particularmente difíciles de asumir en este orden de disposiciones sexualmente austeras: *"para mí es importante que no*

acaben dentro... ¡que no acaben dentro!... porque hay muchos que quieren acabar dentro, pero que no acaben dentro [E.- Aunque sea con preservativo] sí, sí, sí (Jaume, 23). Ya sea como un don preciado entregado a la pareja, o más frecuentemente visto como la materialización del peligro sexualmente inasumible, la regulación de los “fluidos”, y muy particularmente del “semen” en tanto símbolo emblemático de la contaminación sexual, confronta a estos sujetos con la necesidad de manejar los límites de su aceptabilidad del “riesgo” en la práctica sexual, donde el uso del preservativo se hace funcionar en el sentido de una barrera interpuesta con la alteridad sexual. Sobredeterminada en una idea del cuidado sexual como protección de la totalidad de la persona, la evitación del “semen” constituye una estrategia preventiva primordial frente a la idea de una integridad personal amenazada respecto a la permeabilidad de sus fronteras corporales (“mini herida”): *“yo tengo la costumbre de que no me gusta que acaben dentro, por si las moscas, siempre fuera, algunos les gustan también... los rollos que tuve de pareja les gustaba acabar encima de mí... tampoco me gusta, por si tengo alguna mini herida que no se ve... por eso te digo, soy muy repipi yo para eso”* (Jaume, 23).

En este mismo sentido, para José María la cuestión de los fluidos y las fronteras corporales en el contexto de sus encuentros en los mercados sexuales con moneda se inscribe en una hipercorrección preventivista que es una parte fundamental de la presentación de sí mismo como “homosexual” frente a la sociedad heteronormativa, pero también de la habitabilidad de su propio homoerotismo en este ámbito de encuentros percibidos como sexualmente degradados y degradantes, y por ello potencialmente contaminantes: *“a través del semen es el contagio principal, a través de la sangre y el semen... entonces, si el semen es uno de los contagios principales, procurando no tener contacto con el semen... pues eso lo evito... entonces, ¿cómo no tener contacto con el semen?, pues preservativo... porque así no tengo ningún contacto con el semen, que es donde están todas las enfermedades [...] en mi caso concreto, no quiero tener ningún trato con el semen de nadie... ya está, punto [E.- ¿Pero por qué no te gusta?] porque no, porque el semen es uno de los mayores conductores del sida... claro... hay gente que le gusta que se corran en ellos por aquí [por el pecho], que se corran incluso en la boca, de eso paso totalmente, me da un asco espantoso... yo no quiero que se corran conmigo nadie... yo no quiero ningún contacto con el semen de nadie”* (José María, 64). De una manera muy sensible en su relato el uso del preservativo aparece como una barrera física y simbólica que es la condición del intercambio sexual mismo, a partir de esa hipercorrección preventivista que expresa un sentido de protección de la totalidad de la persona, y máxime en un contexto de intercambios comerciales donde el antagonismo que articula sus relaciones sexuales (“asco”) resulta muy significativo de la desvinculación respecto a esa alteridad sexual con la que interactúa: *“hasta ahora yo nunca he tenido ningún problema de que no se quieran poner un preservativo, si es que si no soy yo el que no quiere, y ya está... para mí tienen que*

tener un preservativo, sino no lo aguanto... porque a mí me da asco que me echen el semen encima” (José María, 64).

Esta hipercorrección respecto a la norma de “sexo seguro” se comprende desde la perspectiva de unas disposiciones preventivistas que cobran pleno significado en el seno de las relaciones de distinción sexual que articulan las interacciones de estos sujetos en las escenas sexuales. Por ejemplo, en el caso de Norberto su condición de inmigrante confiere a su preventivismo un carácter sexualmente estratégico de cara a definir ámbitos de habitabilidad sexual, donde el “sexo seguro”, y particularmente el uso del preservativo, se inscribe en el orden de las relaciones de distinción sexual que articulan sus encuentros en las zonas de cruising, percibidas como escenas sexualmente degradadas: *“yo por ejemplo yo sé que yo debo usarlo porque yo soy una persona que yo leo mucho, entiendes... y que yo vivo al tanto de muchísimas cosas, pero hay gente aquí que... creo que no sabe qué es un periódico, o que a duras penas sabrá leer y escribir, sobre todo los inmigrantes... ecuatorianos y por ahí también paisanos míos, colombianos... generalmente los españoles no son tan... generalmente sí utilizan el preservativo... y generalmente no... yo veo por ejemplo chicos españoles masturbándose... pero yo también veo chicos españoles penetrándose... que he visto yo... o sea, me parece que andan un poquito como más al loro con ese tipo de estrategia [...] y hay gente que lo hace sin preservativo... yo los veo y yo... siento de todo cuando los veo haciendo porque eso ya es... ignorancia realmente” (Norberto, 43).* Articulada a partir de símbolos de estatus recurrentes en los sujetos procedentes de medios populares (“leo mucho”/“ignorantes”), esa hipercorrección con la norma del “sexo seguro” se inscribe en una visión legitimista del preventivismo a partir de la cual Norberto expresa su asimilación a la cultura sexual local. De una manera muy característica para estos sujetos, el uso de preservativo representa una práctica que imprime un carácter distinto y distintivo al actor en la escena sexual, donde la aceptabilidad del riesgo que expresa esa anulación del preservativo representa una antípoda sexual propia de “ignorantes” (Norberto, 43) o “descerebrados” (Claudio, 32). Por ejemplo, para Claudio, desde posiciones centrales en el “ambiente”, la aceptabilidad de riesgos sexuales aparece como una incorrección sexual justamente en relación con una representación hasta cierto punto idealizada, por oficialista, del “sexo seguro” como atribución del “buen gay”: *“como que se me caían un poco los esquemas, un chico tan majete que haga esas tonterías... que practique sexo con riesgo solamente pues porque no le pone usar el condón... es como si me dices ‘No, es que yo soy de la falange’, por poner un ejemplo, como que se te caen un poco los esquemas... te dice algo con lo que no estás de acuerdo, tienes unas convicciones muy asentadas y lo ves como que se va abajo, es simplemente eso, que me da bajón... el quedar con un chico que no usa preservativo” (Claudio, 32).* Significativamente, las metáforas que articulan su relato, como “bajón” o “se te caen los esquemas”, expresan ese carácter degradado, y por tanto degradante, de unas formas sexualmente irresponsables de relacionarse en el campo sexual del homoerotismo.

En consecuencia, esa forma de aceptabilidad extrema del peligro sexual que representan las “prácticas de riesgo”, y particularmente la “penetración sin condón”, constituye una suerte de sin sentido desde la racionalidad preventivista de estos actores, como en el caso de Christian, para quien presentarse a sí mismo como una persona que “*no he hecho locuras*” cobra sentido en contraposición a “*algunas personas que se dejan llevar por la locura*” (Christian, 28). O, incluso de una forma un tanto hiperbólica, cuando Jaume articula significativamente su presentación como agente sexual en la situación de entrevista etnográfica a partir de una contraposición sistemática entre la “*inconsciencia*”, la “*locura*”, las prácticas “*feas, raras, inmaduras*” de quienes asumen riesgos sexuales en el “ambiente”, expresivas de una especie de desorden mental que se presenta como el correlato práctico de la anomia sexual característica de estas economías de trueques, frente a “*hacerlo con cabeza*”, es decir, de acuerdo a los principios del “sexo seguro”, y particularmente de ese rigorismo sexual centrado alrededor de las relaciones diádicas que lo define como una persona “*en su sano juicio*”, “*más maduro*” y, en definitiva, como “*una persona sana y una persona con mucho coco*” (Jaume, 23). En una situación social y sexualmente mucho más precaria, para Hristo el seguimiento de los modelos normativos, y particularmente la hipercorrección con la norma del “sexo seguro”, constituye una estrategia de distinción sexual en el contexto de sus relaciones comerciales en unos mercados fuertemente competitivos: “*no tengo ningún problema, siempre con preservativo, ¿entiendes?, yo no pierdo la cabeza [E.- No tienes prácticas de riesgo] nunca, no... siempre con preservativo... yo sé cómo está la cosa aquí, sabes... los rumanos se ponen cinco, seis, siete personas... en Sol, fumar, se ríen, hablar un poco fuerte, el otro tomar una cerveza... yo me pongo en algún sitio así solo, con otro amigo así, hablamos... soy diferente, me entiendes*” (Hristo, 20). En tanto el consejo preventivo marca los límites de lo moralmente aceptable, de lo sexualmente normativo, la asimilación con el modelo actúa como factor diacrítico y estrategia de distinción sexual respecto a otros pares en un contexto de máxima competitividad en el que no pueden darse solidaridades grupales, o éstas sólo pueden ser coyunturales y precarias.

Para unos actores que encarnan disposiciones sexuales más orientadas por estrategias de grandes inversiones (dones) que por la diversificación de las mismas (trueques), la realización de la “prueba” se inscribe en esa temporalización a largo plazo de unas expectativas sexuales que se articulan a partir de un *habitus preventivista* que prima los sentidos de control y protección frente a la anomia del campo sexual, donde “*tú nunca sabes lo que pasa*” (Maurice, 32). Así, en el marco de unas disposiciones hacia el cuidado sexual que cobran todo su sentido en las relaciones de corresponsabilidad dentro de la “pareja”, la realización de la prueba se presenta para Maurice como la entrega de un don valioso en esa circulación de donaciones dentro de la díada, y particularmente como una estrategia más para fiscalizar la centralización de esas donaciones en su interior, que garantizaría

desde su perspectiva el pleno sentido preventivo de esa relación diádica: *“por estar seguro, por estar tranquilo... tú nunca sabes... puede ser que en un momento que yo o mi pareja... paso algo y en el momento... tú estés un poco débil y pase algo ¿no?... y por eso la seguridad”* (Maurice, 32). Desde el valor primordial que cobra para estos sujetos la certidumbre sexual, la realización de la prueba se inscribe en esa valoración superior de la idea de conservación del propio seroestatus, en la medida en que representa un aspecto determinante de su posición de sujeto en la escena sexual: *“está bien llevar un control claro, cada seis meses, sí [...] y no sé si lo ideal son seis meses o lo ideal es cuando consideres tú pero eso sí, llevar un control”* (Claudio, 32); o cuando Christian afirma que *“creo que es algo fundamental, estar en un control”* (Christian, 28). Así pues, la realización de la prueba resulta, desde la perspectiva de estos actores, un elemento primordial de regulación del seroestatus, y por extensión de la propia posición de agente en un campo caracterizado por la incertidumbre que envuelve sus intercambios sexuales, que se traduce en esa afinidad con el valor preventivo del “diagnóstico precoz” que expresa Valentín al mencionar las razones que lo animaron a realizarse la prueba: *“cuando empezaron a caer amigos míos, en los noventa, cuando empezó... que era preferible pues hacerlo desde el principio aunque hubiera muy pocas medicinas o lo que fuera, yo siempre pienso que las enfermedades es mejor cogerlas al principio que no luego después”* (Valentín, 51). En este sentido, la realización de la prueba supone para Valentín la incorporación de las temporalidades del consejo preventivo, el “diagnóstico precoz” propiamente dicho, a sus disposiciones de cuidado sexual, apropiándose de las operaciones de vigilancia epidemiológica en el marco de esta afinidad electiva entre los principios preventivos y las disposiciones de su *habitus preventivista*, haciendo finalmente de las periodicidades epidemiológicas temporalidades sexualmente incorporadas: *“sí, todos los años... por marzo, abril, en primavera, me hago una analítica... ya por rutina”* (Valentín, 51).

La realización de la prueba se integra en las rutinas de control y vigilancia sexual como un referente central de los cuidados en el orden de la vida sexual cotidiana, donde cobran sentido estas prácticas de conservación del seroestatus. Por ejemplo, en el caso de Jaume, sus posicionamientos preventivistas aparecen fuertemente determinados por su posición subordinada en el campo sexual, donde la realización de la prueba se comprende a partir de su inserción en ese contexto de relaciones comerciales percibidas como degradantes en la medida en que lo confrontan con su idealización de la relación de “pareja”: *“me las acabo de hacer hace diez días, quince... sí dos semanas más o menos [E.- ¿Y cuándo te la vuelves a hacer?] pues de aquí a seis meses, siete meses [E.- Te la haces siempre regularmente] sí, sí, claro... claro, sí, pero eso no quiere decir que porque arriesgo mi vida, no... es que para mí es como una costumbre, no es que cometa locuras para hacerla... sino que para mí ya es una cosa sistemática, automáticamente la hago, me gusta hacerlo”* (Jaume, 23). Desde sus posicionamientos preventivistas, la “prueba” se incorpora en las rutinas de cuidado como una estrategia de regulación de su capital corporal,

en tanto capitalización del seroestatus, a través de la incorporación de las prácticas de vigilancia epidemiológica en una situación en la que es justamente muy dependiente de las inversiones de su propio capital corporal como estrategia de movilidad social –a través indirectamente de los mercados sexuales con moneda. Sin embargo, desde la perspectiva de los sujetos de más edad, como Luciano, la incorporación tardía de las rutinas de vigilancia sexual (“prueba del sida”) se basa en unas condiciones preexistentes definidas por la medicalización de su categoría etaria (“mayor”), ofreciendo la ocasión para resignificar su relación con la salud y con los dispositivos médicos, de forma que la realización de la prueba cobra sentido para él en la inercia de esas rutinas de vigilancia médica asociadas a la edad: *“como ahora ya tengo que tener cierta regularidad para ir al médico porque me tiene que recetar las pastillas para la diabetes... ya es fácil que cuando estás con la doctora le digas ‘Hágame otra vez la prueba del sida’”* (Luciano, 70).

El *counselling* que acompaña la realización de la prueba, referido a menudo como “cuestionario”, supone un momento de interacción con la autoridad médica que se interpreta desde la perspectiva de estos sujetos como referencia para validar la idoneidad de las propias prácticas de cuidado sexual. Constituyendo un tiempo y un espacio extraordinario al margen de la vida sexual cotidiana, el momento del *counselling* configura desde la perspectiva de estos sujetos una relación de intercambio con los profesionales sanitarios a partir de la cual se constituye un *lugar de escucha*¹⁰⁵ que define el contexto de posibilidad de un proceso de reflexividad y cuestionamiento más amplio sobre las propias prácticas sexuales: *“te meten con una doctora te hacen un cuestionario y le tienes que contar tu vida y milagros entera... qué haces, cómo lo haces, y todo ese tipo de cosas... el tener que expresar en voz alta a alguien extraño ese tipo de cosas también hace que tú las percibas de una forma distinta a cómo las piensas”* (Fabián, 25). A partir de estas disposiciones preexistentes hacia el cuidado sexual, el dispositivo de escucha que se activa en la *confesión sexual*, y que constituye una suerte de examen de conciencia sobre la propia verdad sexual del actor, define una situación de interacción extraordinaria propiciatoria de una eventual interpelación del *mundo interior* del sujeto: *“creo que el hecho de que antes de hacerte las pruebas, hables con alguien y te pregunten y... sí que a ti te hace que te cuestiones determinadas cosas... eso sí que a mí me gusta, porque a lo mejor de la otra manera, sí que me las hubiese cuestionado, pero no de esa forma”* (Fabián, 25). El “cuestionario”, esa relación de asesoramiento experto desde la perspectiva de estos actores, constituye pues un momento extraordinario que inaugura una experiencia de reflexividad sobre las propias prácticas sexuales, valiosa desde el punto de vista de un sujeto ya comprometido de antemano con el “sexo seguro” en la que, al reconocer la autoridad médica, establece las condiciones relacionales para consagrarse a ese proceso de cuestionamiento de la propia vida sexual, beneficiándose así del

¹⁰⁵ Véase Fassin (2004)

consejo preventivo: *“me hizo pensar [...] sí, lo que me dijo me hizo pensar un poco”* (Fabián, 25). En consecuencia, la relación con los dispositivos sanitarios está fuertemente determinada por esa afinidad electiva entre sus posicionamientos preventivistas, es decir, su incorporación de la norma sexual, y el reconocimiento de la autoridad médica desde el punto de vista de su eficacia técnica, dando lugar a un aprovechamiento de ese consejo preventivo que lo aleja de una interpretación del mismo como intrusismo o fiscalización de su verdad sexual: *“yo creo que con determinadas personas, si ellos detectan determinados comportamientos o determinadas conductas sexuales, o como lo queramos llamar, yo supongo que ellos... aunque yo en ningún momento he sentido que ellos me hayan dicho ‘Tío, ya te vale la vida que llevas que ya se te va a caer’... sino pues... bueno, te dicen que tengas cuidados, que pongas medios, que puedes llevar el mismo ritmo de vida sexual pero si pones los medios adecuados no va a pasar nada... entonces, yo creo que es un poco eso [...] creo que supongo que ellos se ven en la obligación de, a este tipo de personas, controlarlos más”* (Fabián, 25).

II. Los estilos dispendiosos de vida sexual y las disposiciones licenciosas

Sería imposible completar esta descripción de las prácticas preventivas de los actores sin inscribir la aceptabilidad del peligro sexual en el seno de unas disposiciones sexualmente experimentales que, al diversificar sus inversiones en este campo de intercambios sexuales, tienden a relativizar las determinaciones del peligro sexual en la medida en que éstas quedan subordinadas a los requerimientos que exige la rentabilidad de sus inversiones en clave de gratificaciones sexuales. Emilio lo expresa en estos términos: *“el problema es que tú el sida lo puedes combatir con la abstinencia, que es lo que predica la Iglesia [...] sobre todo tampoco comerse mucho el coco, porque si no... te metes en un convento y te vas a la montaña o te haces eremita, ya verás cómo no... sobre todo, normalidad, sabiendo lo que hay, pero tampoco ahora empezar a comerse el coco con que cada vez que folles vas a morirte, ¡desde luego fíjate tú qué follada más mala!”* (Emilio, 53). Desde una visión maximalista de sus inversiones en el campo sexual, para Emilio la aceptabilidad del “riesgo” se relaciona directamente con la experimentación y el primado de las gratificaciones sexuales en estos mercados, distanciándose de aquellas disposiciones sexualmente austeras (“abstinencia”, “convento”) de una forma que resulta determinante de sus posicionamientos en materia de cuidado sexual: *“forma parte de la vida, como el disfrutar, el gozar, entonces si tienes que cortar el gozar en la vida, no merece la pena vivir, ¿para qué? [...] tampoco hay que ser un hipocondríaco, porque si tú eres un hipocondríaco no puedes vivir... porque si tú eres hipocondríaco y estás toda la vida con el ese... es un sinvivir”* (Emilio, 53). Desmarcándose de los posicionamientos más preventivistas,

esas disposiciones sexualmente experimentales se orientan por una expectativa de rentabilidad inmediata del capital corporal en las economías sexuales, y sobre todo en los mercados de trueques, constituyendo el principio de un *habitus* sexualmente dispendioso orientado a la maximización de sus inversiones en el campo sexual, en clave de gratificaciones sexuales: *“el ser humano sabe que hace miles de cosas que no están bien... te das un zampón de cenar y te vas a la cama y te sientes mal y no duermes y tienes pesadillas y dices al día siguiente ‘No lo vuelvo hacer’, y vuelves a caer en lo mismo... tomas una borrachera que estás dos días mal y dices ‘No lo vuelvo a hacer’, y vuelves a hacer lo mismo, o sea... [E.- ¿Por qué crees que es así?] porque forma parte de la vida, como el deseo del hombre de drogarse, de desinhibirse [...] no se tiene muchas veces control”* (Emilio, 53). En consecuencia, estos estilos opulentos de vida sexual, y particularmente las inversiones dispendiosas de capital corporal en los mercados sexuales, constituyen la matriz de las disposiciones sexualmente licenciosas de los actores respecto a su cuidado sexual.

En el seno de estas disposiciones sexualmente experimentales las prácticas de cuidado sexual, y específicamente el uso del preservativo, introducen una discontinuidad en el curso ordinario del intercambio sexual, un “paréntesis” o un “kit-kat” como lo califica muy descriptivamente Cristóbal, que se vive por parte de estos sujetos como una suerte de exigencia técnica que interrumpe la lógica práctica de la relación sexual: *“busca condón, corta condón, ponte condón”* (Cristóbal, 49). Esta interrupción se condensa particularmente a través de referencias a esa neutralización del placer que supone la interposición del preservativo, impidiendo así el *“contacto de piel a piel”* considerado como un *“momento de mucho éxtasis”* (Manuel, 36). El uso del preservativo se presenta pues como una discontinuidad que neutraliza eventualmente el “morbo”, la fuerza carismática que anima estos intercambios sexuales, que es lo que expresa Valentín cuando afirma que *“no me gustan las gomas... primero ya el efecto de ponerlo, de cogerlo... ya se me va todo el morbo... corta, corta el rollo”* (Valentín, 51), o cuando Christian refiere el efecto desvirtuador del encuentro que causan entre sus clientes los preparativos que rodean el uso del preservativo, al afirmar que *“se les cae la polla”* (Christian, 28). Los requerimientos del preservativo introducen un intervalo preventivo que, al romper esa *illusio* del juego erótico, tiende a restringir las complicidades sexuales que articulan los encuentros: *“ahí falla el morbo... falla la sensualidad, la sexualidad”* (Cristóbal, 49).

La mediación del preservativo supone, por ello, una forma de desvirtuar la práctica sexual desprovveyéndola justamente de su sentido práctico, en la medida en que su uso se representa como un acto de racionalización que no puede contemplarse sino como una exterioridad que restringe la entrega carismática de las cosas sexualmente dadas y recibidas: *“el tema del preservativo no deja de ser posiblemente una interrupción en el momento sexual, en el que tienes que abrirlo, tienes que ponértelo... el pene se te baja, de repente, o no tiene la dureza que tiene*

que tener... ya te está creando un mal rollo... tienes que volver otra vez como a excitarte con la persona con la que estás... y siempre es un inconveniente... hay a personas que a lo mejor no le produce eso, pero a mí sí me lo ha producido el tema del preservativo, siempre ha sido una bajada de la libido... y a lo mejor consciente o inconscientemente has eludido a lo mejor el preservativo (Lorenzo, 46). Esa metáfora del “bajón” (“se les cae la polla”, en Christian, o “el pene se te baja”, en Lorenzo) aparece en el caso de Simón asociada a una idea de “cálculo” que condensa esa pérdida de la espontaneidad o del sentido carismático del intercambio desde una visión del preservativo en tanto dispositivo medicalizador de la práctica sexual: *“me desagrada... me desagrada el estar calculando... ¡con cuidado!, ¡avísame!... y todo eso... no, no me gusta*” (Simón, 28).

Vista como una medicalización del acto sexual, la mediación del preservativo exige desde la perspectiva de estos actores un conjunto de operaciones técnicas en clave de organización temporal de las prácticas apropiadas (uso del preservativo) en los tiempos propicios (con carácter anticipatorio) que se articula conflictivamente en el seno de sus disposiciones sexualmente experimentales, en la medida en que priman las gratificaciones sexuales frente a la constitución de relaciones sexualmente seguras, una tensión disposicional que expresa Rafael al contraponer en su relato los costos (“resta placer”) y beneficios (“más seguridad”) del uso del preservativo: *“¿por qué creo que no se usa?... por varios motivos... uno, porque creo que no es lo mismo... no es lo mismo, no es igual... (risas) claro, sí, sí... no es igual, no es igual ponerte una goma que hacerlo a pelo, pues no es igual... resta placer... claro, te pones una goma y tienes más seguridad de que no coges ninguna enfermedad*” (Rafael, 48). Esta tensión en relación al uso del preservativo entre las exigencias normativas del “sexo seguro” (“mal rollo”) y unas disposiciones sexualmente experimentales representan igualmente para Lorenzo el núcleo irresuelto de unos cuestionamientos sexuales en relación con sus disposiciones preventivas: *“aparte de que el preservativo es un utensilio de mal rollo... que la gente no lo utiliza por gusto, lo utiliza por prevención y por necesidad*” (Lorenzo, 46). La consecución de una relación sexualmente segura al precio de una reducción de las gratificaciones sexuales supone, desde la perspectiva de Ramón, inscribir la suspensión del uso del preservativo en este orden de representaciones sobre su efecto disruptivo de la lógica sexual del intercambio (“chupar plástico”), expresivo a su vez de una exterioridad que reduce el rango de las gratificaciones sexualmente esperadas: *“con preservativo es que... pues como que no es lo mismo, ¿sabes?... que a mí me lo hagan con preservativo... [E.- ¿Te ha surgido alguna vez?] sí me ha surgido... [E.- ¿Y qué?] pues dices, ‘Pues mira, yo para chupar plástico como que no’... así de claro... pero sabes qué pasa, que no es lo mismo, no sientes el mismo placer... yo por lo menos no siento el mismo placer*” (Ramón, 32). En este marco de representaciones la práctica percibida sexualmente más peligrosa, la “penetración sin preservativo”, aparece justamente en este relato de Emilio como el epítome de las gratificaciones sexualmente esperadas (“más libertad”), donde la interposición

del preservativo se presenta claramente como una exterioridad que desvirtúa el intercambio (“retener la eyaculación”): *“cuando hay penetración hacerlo sin preservativo notas como más libertad, como más sentimiento, como más calor, como más... mojado, como más... como más... incluso yo diría que la eyaculación es más rápida sin condón que con condón, el condón te retiene más la eyaculación... la liberación de semen sin condón yo creo que es más intensa, sí, seguro”* (Emilio, 53).

Merece la pena considerar este efecto neutralizador del preservativo en el siguiente relato de Eduardo sobre la significación sexual de los “fluidos” en el seno de estas disposiciones sexualmente experimentales. Ocupando posiciones centrales en la escena BDSM local, desde la perspectiva de Eduardo es justamente lo que se considera “sexo de riesgo” en el consejo preventivo lo que representa un criterio de reclutamiento sexual en estas escenas sexuales, como expresa de forma muy sucinta al afirmar que *“las personas que no practican el sexo seguro precisamente el concepto esencial de su morbo es el no tener sexo seguro”* (Eduardo, 38). En su relato, hasta cierto punto paradigmático de esta experimentación sexual, la ausencia de preservativo se representa como el elemento erotizante *par excellence* en la medida en que habilita el acceso franco al *fetichismo sexual* (“leche”), constituyendo la matriz simbólica de unas disposiciones sexuales que exceden los valores de esa austeridad sexual a la que apela el consejo preventivo: *“ahora yo voy a hacer una confesión... a mí la leche me encanta, es mi fetichismo, uno de mis mayores fetichismos, eso es una cosa interna que no se puede... o sea, tú puedes intentar racionalizar, y puedes intentar modificar tu conducta, pero lo que no puedes hacer es evitar qué es lo que te gusta, ¿vale?... entonces el jugar o el ingerir el esperma es el objetivo de muchísima gente, entonces el utilizar el sexo seguro no solamente interviene en el hecho infeccioso, sino que también interviene en lo que te gusta... es equivalente a decir ‘Deja de ser homosexual’, en mucha gente... en mi caso sería eso... sería quitarme algo que me excita tremendamente, y que no hay sustituto... entonces, qué se puede hacer... qué se puede hacer”* (Eduardo, 38). De una manera muy expresiva en su relato, los valores sexuales que articulan el consejo preventivo, en tanto norma sexual dominante, no sólo se viven desde la perspectiva sexualmente experimental de Eduardo como una exterioridad que confronta sus disposiciones de cuidado sexual, sino que incluso llega a presentarse como una negación de su propia forma de ser y estar sexualmente en el mundo (“equivalente a decir ‘Deja de ser homosexual’”).

El carácter particularmente pródigo de estas inversiones sexuales se expresa igualmente en relación con otras disposiciones corporales, por ejemplo las relacionadas con la alimentación, como cuando Adrián refiere su peso, *“más de 100 kilos”*, y sus prácticas alimentarias, *“comer como un cerdo”* o *“con el alcohol no tengo control”* (Adrián, 31). Estas prácticas alimentarias opíparas y exageradas entran en consonancia con sus disposiciones sexuales, hasta cierto punto reveladoras de esa lógica de *gasto suntuoso* del propio capital corporal. Otras

prácticas en las que podemos encontrar igualmente unas inversiones dispendiosas de capital corporal, y que pueden relacionarse asimismo con ese gasto sexualmente excesivo en estos mercados sexuales, son las prácticas de consumo de “drogas”, a menudo inscritas en esa misma sociabilidad del “ambiente”, como en el siguiente relato de Claudio: *“me metí coca en el cuerpo... una vez, y pastillas pues eso, cuartitos... pues habrá sido diez veces a lo mejor [...] excepto el popper, el popper sí que lo encontré en mi grupo de amigos, y en mí también... ahora menos, pero sí hubo una época en la que iba de popper hasta para ir a comprar el pan, fue todo un descubrimiento para nosotros el popper”* (Claudio, 32). En otras ocasiones este consumo de drogas se inscribe en estrategias más individualistas, como las de Felipe, donde el derroche económico y la prodigalidad en el gasto de capital corporal se sobredeterminan en el seno de unas disposiciones sexuales orientadas primordialmente a rentabilizar sus inversiones en estos mercados, ya sea en clave de “placer” tratándose de trueques sexuales, o bien como rendimientos económicos en los mercados dinerarios: *“yo me metí lo que no sabe nadie... yo me he llegado a meter uffff... cocaína, éxtasis y cannabis... incluso las tres juntas [...] sacaba un buen dinero para mí y me pagaba mi consumo, llegué a consumir entre uno y cuatro gramos diarios [...] yo me he llegado a meter rayas del tamaño de un cigarro... que es muy peligroso hacerlo así... tienes que estar consumiendo mucho para poder hacer esto, a una persona normal la matas... por meter una raya de esas [...] un descontrol... llega un momento que eres esclavo de meterte una raya, puedes estar cada diez minutos en un cuarto de baño para meterte una raya”* (Felipe, 35). Particularmente a lo largo del relato de Felipe estas inversiones dispendiosas en el campo sexual se corresponden muy directamente con unas disposiciones económicas igualmente opulentas, menos orientadas al ahorro que al consumo ostentoso: *“yo he manejado mucho dinero... mucho... me lo he gastado en viajes, he comido muy bien, pagando hoteles buenos... los hoteles de Madrid me los conozco... no tengo bienes pero sí he disfrutado el dinero”* (Felipe, 35). En definitiva, la temporalización presentista de sus inversiones, ya sean éstas económicas o sexuales, subyace a la estructuración de un *habitus* hasta cierto punto contrario en su lógica a la racionalidad austera que articula el consejo preventivo.

Aun sin ser ajena a su repertorio de cuidados sexuales, en parte por ese efecto normativo del consejo preventivo y su divulgación en el cuerpo comunitario, la realización de la “prueba” adquiere desde la perspectiva de estos actores menos ese sentido anticipatorio del diagnóstico precoz, inscribiéndose más bien en una lógica de relación con el peligro sexual *ex post facto*, como cuando Fabián afirma que *“fui a hacerme las pruebas porque sentí cierta dolencia en el pene”* (Fabián, 25). Por ejemplo, en la siguiente referencia de Adrián a la realización de la prueba, el aplazamiento reiterado de la misma (a lo largo de todo el verano) resulta clave para comprender ese sentido subsidiario que adquiere en el seno de sus disposiciones sexualmente dispendiosas, más orientadas por los rendimientos sexualmente inmediatos que por el ahorro de capital corporal o la moderación

sexual: *“empecé a tener un herpes en la boca, un herpes muy continuado y de pronto me di cuenta que tenía uno en el pene, unas manchas, y ya me empecé a mosquear... porque no era normal, bueno en verano tuve algo porque hacía tanto calor, pero no era normal que me salieran tan continuos... me salieron tres, en la boca... unas manchas horribles, y luego me salieron unos en la espalda que no me dolían... son muy dolorosas y no sentía una sensación de dolor, por lo que me relajé... pero ya a la vuelta del verano pues comencé a atar cabos y me dije ‘Son muchas manchas, muchas heridas... pues voy a hacerme una prueba’... aunque no quería hacérmela más, pero me la hice”* (Adrián, 31). En su relato la realización de la prueba aparece claramente antes como un último recurso pensado a partir de *diagnósticos prácticos* autorreferenciales que como una medida anticipatoria en clave preventiva.

En el mismo sentido se expresa Felipe respecto a la última prueba que se realizó, un mes y medio antes de la entrevista etnográfica, en un servicio hospitalario de “urgencias”, revelando con ello de una manera nítida esa lógica *ex post facto* que articula sus prácticas de cuidado y, por ende, sus relaciones con el peligro y la incertidumbre sexual: *“pues hace poco, mes y pico... me la hice en el Ramón y Cajal, en el hospital, porque fui por urgencias porque me desvanecí, por una hepatitis A, y estuve 7 horas en observación y tal, y al final supusieron que me encontré así mal porque tenía una hepatitis y porque había bebido la noche anterior dos latas de cerveza en Chueca”* (Felipe, 35). Esta posposición de la prueba puede comprenderse en la medida en que su realización no representa desde la perspectiva de estos actores una estrategia preventiva que se haya incorporado a las rutinas de cuidado sexual, como se colige de esta declaración de Ramón: *“no, la verdad es que para eso no he sido de decir ‘Te la tienes que hacer cada 6 meses’, pues cada 6 meses, pan-pan-pan, no... me quiero poner, digamos, imponer un decir ‘A ver’”* (Ramón, 32). Menos orientada por un sentido anticipatorio afín al valor superior del diagnóstico precoz del consejo preventivo, la realización de la prueba constituye desde la perspectiva de estos sujetos más bien un acontecimiento sexualmente excepcional en el curso de su vida cotidiana, expresando con ello la dificultad de incorporar los ritmos médicos a sus propias rutinas de cuidado sexual: *“amigos míos que se las hacen la primera vez, que dicen que sí que la primera vez la pasan mal, pero a partir de ahí va todo rodado, es decir, ya se las han hecho, a partir de ahora pues cada seis meses, como quien va cada seis meses al oftalmólogo... pero yo no, no he cogido ese ritmo”* (Claudio, 32).

Sobre todo cuanto más experimentales tienden a ser sus disposiciones sexuales, más resaltan los sujetos el carácter normativo del consejo preventivo, y particularmente los sentidos de exterioridad y coerción sexual que adquiere desde la perspectiva de estos sujetos, como expresa de un modo un tanto vago Emilio al referir que *“yo no entiendo esta obsesión que nos quieren siempre meter con las enfermedades”* (Emilio, 53). Quizá el siguiente relato de Eduardo, quien se define

desde posicionamientos sexuales que él mismo califica de “extremos” o “fuera-de-las-normas”, muestre con claridad esta visión relativista respecto al consejo preventivo en la medida en que éste se representa como un principio de normalización sexual y, en consecuencia, de estigmatización de los estilos sexualmente dispendiosos en clave de *desviación sexual*. Desde sus valores fuertemente anclados en un liberalismo sexual centrado en las propias determinaciones individuales, para Eduardo resulta enteramente cuestionable esa voluntad normativa y normalizadora que estructura el consejo preventivo, en tanto norma sexual dominante, como expresa contundentemente cuando afirma que *“lo que pasa es que esa información... no es tal información... hay normas de conducta, no información... generalmente es... ‘Para follar hay que usar condón’... ‘Para esto hay que hacer esto... y para esto otro hay que hacer esto otro’... no dice ‘Si haces esto vas a dar esto... y si haces esto otro vas a dar esto otro’... yo, mi experiencia, influye mucho la forma de decir las cosas... y por lo general estamos acostumbrados a vivir en una sociedad muy moral... la gente por lo general le suele gustar que le digan lo que tiene que hacer, en vez de decirle ‘Investiga lo que puedes hacer en función de tus propios objetivos, en función de los esfuerzos que estás dispuesto a hacer, respecto de lo que tengas que renunciar o que vayas a conseguir... tienes toda esta información, decide lo que es mejor para ti’... como lo que se transmiten son una serie de normas que son las mejores para la generalidad, pero a quien no le satisfacen las normas lo único que le queda por hacer es salirse y convertirse en un ‘fuera-de-las-normas’, entonces como ya estoy fuera de las normas pues entonces ya tomo la decisión... ¡ya estoy fuera de las normas!, entonces ya da igual todo, ¿no?”* (Eduardo, 38).

Representado en clave de prescripciones técnicas (“información”) que se viven como proscripciones sexuales (“normas”) frente a la afirmación de los propios valores homoeróticos, sus disposiciones hacia el propio cuidado sexual expresan una forma de disidencia respecto a la autoridad médica, y particularmente frente a esa dimensión normativa de la prevención que estructura el consejo preventivo, que se integra desde la perspectiva de Eduardo en el marco de una definición disputada de la verdad sexual frente al preventivismo oficial: *“pienso que podía ser positivo evitar imperativos, evitar lo de ‘se debe o no se debe hacer’... evitar el influir en las conductas diciendo qué conducta tienes que tener, sino limitarse simplemente a transmitir la información básica de la cual nosotros hemos sacado estas conclusiones... simplemente información y menos normas”* (Eduardo, 38). Al relativizar virtualmente la contaminación sexual en lugar de presentarla como un peligro absoluto, y planteando el cuidado sexual en términos de minimización de riesgos antes que como una evitación total de los mismos, los posicionamientos preventivos de Eduardo se inscriben en el marco de sus disposiciones sexualmente experimentales como formas de resistencia sexual frente a lo que percibe como una imposición o un intrusismo del consejo preventivo, sin que ello signifique por otro lado una ausencia absoluta de cuidado sexual.

Conclusiones

Al movilizar los recursos teóricos y metodológicos de las ciencias sociales desde una perspectiva antropológica, y al ponerlos al servicio de una comprensión de las reglas y de las regularidades sociales que determinan los usos sexualmente apropiados del cuerpo, nos hemos concedido la oportunidad en los capítulos precedentes de mostrar la importancia decisiva que tienen los procesos y productos de la vida social (como la formación de los *vínculos de intercambio sexual*) en la determinación de los peligros y los cuidados sexuales, es decir, en la generación de las alteridades potencialmente contaminantes y de los modos sexualmente adecuados de relacionarse con ellas. Presentando comparativamente las diferentes economías sexuales hemos querido dar cuenta de las diversas inversiones y reciprocidades que los actores ponen en juego en sus relaciones de intercambio, tan distintas unas de otras como el grado de distancia social y proximidad sexual que media la circulación de las prestaciones en su interior. Al mostrarlas desde una óptica comparativa hemos tratado de demostrar hasta qué punto esa diversidad socialmente acotada de posibilidades sexuales define los marcos donde cobran sentido las prácticas de cuidado sexual de los actores. Interrogando los distintos efectos de la formación de los vínculos sexuales en las estrategias preventivas de los actores hemos querido aportar, en definitiva, algunas evidencias etnográficas a propósito de la naturaleza culturalmente arbitraria, pero a la vez socialmente bien fundada, tanto de las relaciones sexuales como de los cuidados que las envuelven.

Entre otros aspectos hemos destacado particularmente los procesos que constituyen la corporalidad de los actores en el campo sexual del homoerotismo en tanto *capital corporal*, esa forma de capital simbólico en estado incorporado que opera como un bien sexualmente valorado, como un valor encarnado y a la vez como la matriz de las valoraciones, es decir, como un principio de visión y división a partir del cual pueden reconstruirse antropológicamente las distintas *economías sexuales* que lo ponen en circulación. Insistiendo como hemos insistido, por una cuestión de principios teóricos, en la dimensión social, material y simbólica de la vida sexual de los actores hemos indagado en los procesos antropológicos que, más allá y más acá de las determinaciones propiamente biológicas o psicológicas, nos permiten comprender la adquisición de unas disposiciones y competencias específicas a lo largo de la trayectoria sexual de los actores, dando lugar a un repertorio acotado de *habitus* sexuales posibles y, de ahí, a unas cosmovisiones ligadas a estilos de vida sexual constituidos diferencialmente a partir de las posiciones ocupadas en el campo estratificado de esta comunidad segmentaria de hombres. En este escenario interpretativo cobra todo el sentido plantear los efectos de la distancia social y de la proximidad sexual que median estas

relaciones, o sea la fuerza determinante de los vínculos sexuales que organizan los intercambios de prestaciones entre los actores para comprender las pautas que subyacen a unas estrategias preventivas que no pueden reducirse a la máxima de que “cada persona es un mundo” sin inscribir esos mundos particulares en el universo de relaciones socialmente circunstanciadas sobre las que se funda un orden de regularidades y convenciones sexuales, de lugares comunes y posicionamientos compartidos, de experiencias sexuales y afectivas socialmente conocidas y reconocidas que, por mucho que se vivan subjetivamente como acontecimientos únicos y privados, no pueden dejar de atribuirse más que a la acción poderosa de procesos sociales antropológicamente discernibles.

En este sentido hemos querido exponer nuestro punto de vista teórico con un ojo puesto sistemáticamente en el *consejo preventivo*, en diálogo o controversia con él, pues esa orquestación sin dirección de un lenguaje común y de unos procedimientos legítimos a partir de los cuales se cifran los procesos sexuales no podría acabar de comprenderse, al menos desde nuestra perspectiva, sin ligarlos a procesos específicos de *colonización experta del mundo social*, esa forma de gerencialismo sanitario que representa la piedra miliar de las políticas públicas sobre “salud sexual”. Pero para nosotros un acto de justicia teórica o interpretativa también es, o lo es quizá más fundamentalmente, un acto de justicia social; y, por eso, al aportar explicaciones alternativas a los discursos de sentido común y al sentido común de los discursos *expertos*, la apuesta teórica de esta investigación aspira, en la medida en que se consagran todos sus esfuerzos a mostrar las determinaciones de las instituciones sociales (economías sexuales) en la estructuración de las prácticas posibles (y probables) de cuidado sexual, a ofrecer argumentos alternativos frente al efecto de hegemonía del *cognitivismo* en tanto glosolalia profesional, ese vocabulario que sirve para nombrar todas las cosas y que se presenta actualmente como unidad de medida de todas las magnitudes humanas. Y esto tanto en la experiencia privada de los actores sexuales, fruto de la divulgación mediática de los consejos expertos, como en las heurísticas científicas vulgarizadas en la práctica de las disciplinas del *individuo*, ya sea en la versión clínica de la psicología cognitivista o de la medicina preventiva, ya sea en sus aplicaciones en el cuerpo social, en el caso de los trabajadores y asistentes sociales, ya sea en los enfoques subjetivistas dentro de las ciencias sociales que tan afanosamente se entregan a la tarea de idealizar las potencialidades de la agencia y de la “salvación personal”.

Con estos desplazamientos de perspectiva hemos intentado inducir en nuestra descripción y análisis distintas rupturas epistemológicas para reformular los términos del consejo preventivo (en la medida en que justamente consideramos esa naturalización del cuerpo, la sexualidad y los cuidados como el sesgo fundamental que lo estructura), presentándolos bajo el prisma de una antropología de los padecimientos y de los cuidados como categorías más amplias y

antropológicamente más prometedoras. En definitiva: hemos dedicado nuestros esfuerzos a interpretar las prácticas y representaciones en torno al cuerpo, la sexualidad y los cuidados de los actores al margen de las visiones psicologicistas de las teorías al uso, pues ello sería tanto como medicalizar de otra forma la explicación de las prácticas de cuidado que tan cuidadosamente hemos querido situar en su contexto social y cultural. Pero también, por otro lado, hemos tenido que ejercer una fuerza teóricamente rupturista en relación con las explicaciones más subjetivistas que, a menudo presentadas bajo la forma del culturalismo más básico o de alguna de sus derivaciones (interculturalidad, multiculturalismo, diversidad cultural) dominan buena parte no sólo de la teorización antropológica, sino también del sentido común de los profesionales en este ámbito de la “salud sexual”. Los esfuerzos por independizar nuestro objeto de estudio, y con ello de la formulación de un vocabulario diferente para referirse a relaciones teóricamente distintas que permitiesen centrar la atención en otro conjunto de interrogantes, no pretendía más que atender a los principales procesos antropológicos que subyacen a las estrategias preventivas de los actores.

Confundiendo lo que es con lo que debería ser, y aspirando a generalizar su régimen sexual más que a definir un programa de investigación e intervención sobre las prácticas sexualmente efectivas de los agentes, el consejo preventivo sirve mejor para medir la conformidad de los individuos a un orden sexual particular y, de ahí, que se preste con tanta facilidad a las valoraciones normativas sobre las que fundar los criterios de la *normalidad sexual*, expresivos ellos mismos de la adhesión de los individuos a un determinado orden sexual socialmente establecido, es decir, prestándose como unidad de medida del *grado* de reconocimiento de las fuentes de autoridad y de la aceptación de las creencias *acreditadas* que funcionan como un régimen de verdad (sexual) en un momento dado del desarrollo histórico de la sociedad, y particularmente del campo sexual del homoerotismo. Pero al reducir esta mayor o menor adhesión de los actores a una suerte de *afinidad cognitiva* y, en el extremo, moral, con los estilos sexualmente apropiados de vida sexual, o bien presentando como una suerte de *anomia* respecto al modelo de sexualidad médicamente ideal las prácticas sexualmente disidentes de ciertos actores bien caracterizados clínicamente (los “promiscuos”), la retórica común del consejo preventivo, que reproduce en sus principios de visión las divisiones de clase y a la vez la clase de divisiones comunes a las que inducen los métodos y técnicas de las propias disciplinas científicas de las que se nutre, tiende a relegar sistemáticamente de la explicación y de la intervención las condiciones y los condicionamientos de orden socio-cultural que resultan, no obstante, fundamentales desde una perspectiva antropológica para comprender el universo de los vínculos sexualmente *posibles* y de los posicionamientos que los actores adoptan frente a las diferentes (y acotadas) posibilidades que les ofrece el campo de intercambios (y fuerzas) sexuales, en cuyo

marco es preciso ubicar heurísticamente la interpretación de sus prácticas y representaciones sobre el peligro y el cuidado sexual.

Negando por principio la afirmación de que “cada persona es un mundo”, y con ella de todo ese programa de intervención implícito en ella, desde una perspectiva antropológica el número relativamente reducido de mundos posibles que los actores pueden incorporar y habitar justifica la necesidad de orientar los esfuerzos teóricos a la comprensión de esos mundos reales, restituyéndoles el conjunto de fuerzas sociales y representaciones culturales que delimitan el horizonte estructural donde los sujetos encuentran el marco de significación en el que sus prácticas de cuidado cobran sentido. Es otra forma de acotar la *hybris* de esa *cultura preventivista* donde se confunde la visión técnica y la concepción intelectualista de la “prevención” con un uso estigmatizador y estigmatizante del “riesgo”, expresando así distintos grados de distancia social entre el contexto de enunciación profesional del consejo preventivo y las condiciones materiales en las que los actores despliegan sus prácticas efectivas de cuidado sexual. ¿Pero, entonces, a qué atribuir esta relegación sistemática de los determinismos más propiamente sociales y sociológicos, y con ellos de las disciplinas que dan cuenta de ellos, en la definición de las líneas de investigación en “salud sexual” y de las agendas de intervención en esta materia?

Detentando el monopolio sobre la definición socialmente legítima de los usos (sexualmente adecuados) del cuerpo, la *cultura preventivista* que conmina a la realización de las prácticas sexualmente apropiadas en los tiempos preventivamente propicios, reproduce, en aras del interés superior de la *salud*, las divisiones sociales más amplias en el ámbito específico de las relaciones entre las disciplinas científicas, y particularmente entre ese arte científico de la clínica y esa ciencia artesanal de la antropología, reproduciendo a nivel de las decisiones epistemológicas y de los métodos aplicados a la intervención social el orden de divisiones y posicionamientos de las distintas disciplinas académicas y científicas respecto al “poder temporal de los administradores”¹⁰⁶. Más imbricada social y *técnicamente* en los órganos decisores de las políticas públicas, el ejercicio de la “medicina preventiva”, siendo una especialidad dominada dentro del campo profesional de las ciencias médicas, ejerce una suerte de investidura experta sobre el orbe sexual que debe más a las jerarquías sociales su efecto de verdad que a la verdad efectiva de sus saberes sobre *lo social*. Así pues, rescatar las determinaciones sociales y culturales que inciden en la “salud” y en la “enfermedad” supone, antes que nada, librar una lucha a nivel de las representaciones científicas a propósito de la definición de la verdad en disputa en un momento dado del desarrollo del conocimiento científico y, particularmente, de las relaciones de poder entre esos saberes.

¹⁰⁶ En referencia a Bourdieu (2008).

A menudo reducida más a una declaración de principios que a una práctica científica efectiva, el discurso institucional sobre la *interdisciplinariedad* tiende a dejar en el olvido los principios de jerarquización de un campo que se define parcialmente por el monopolio de una clase *acreditada* de profesionales, los profesionales sanitarios (médicos, enfermeros, psicólogos y, según las circunstancias, trabajadores sociales), con crédito y credibilidad suficiente para establecer el orden de creencias médicamente bien fundado sobre el que se erigen, bajo la aparente neutralidad de los términos técnicos o profesionales, los pilares de toda una moral sexual. Al universalizar la particularidad de los valores médicos, atribuible parcialmente a su *efecto de cientificidad*, el consejo preventivo opera como norma más o menos tácita del campo sexual, estructurando la forma en que se incorporan las experiencias sexuales por parte de los actores, sus modos de interacción y, en definitiva, configurando un dispositivo cultural de creación y recreación de disposiciones populares hacia el cuidado sexual. Pero a la vez, esa misma voluntad de poder limita su conocimiento de *lo social* realmente constatable.

En definitiva, habría que imputar a esa mezcla de subordinación científica y descrédito social la escasa implantación de las ciencias sociales, y particularmente de sus perspectivas críticas con los procesos de medicalización en marcha, en el debate de las políticas públicas y en la implementación de las mismas en el ámbito de la “salud sexual”. Siendo un saber potencialmente crítico con la doxología de los saberes que ocupan las posiciones dominantes, en parte debido a su alejamiento o menor dependencia respecto al campo de los “poderes temporales” que *gestionan lo social*, pero también por el orden de operaciones epistemológicas a las que inducen sus instrumentos de investigación (etnografía), las ciencias antropológicas están siempre en riesgo de ser desautorizadas por lo que se considera más una *actitud polemista* que puede virtualmente relativizar el monopolio (y la verdad) de la palabra sobre la que se funda precisamente aquella autoridad médica, y menos un conocimiento arduamente conquistado frente a las apariencias a través de la reflexividad y el rigor del “método científico”.

La cooptación, por parte de los “poderes administrativos”, de los saberes funcionales a sus tareas de administración y gestión se aprecia en la desigual aceptación de las perspectivas sociológicas respecto a los paradigmas psicológicos, y específicamente a sus enfoques cognitivistas. Tratándose de los procesos de salud, enfermedad y cuidado en el marco de la vida sexual de las poblaciones las formas de conocimiento aparecen secuestradas por las formas psicologicistas de relación con este campo de intervención social. Esta influencia de los enfoques psicológicos (que vienen a complementar, y así a redoblar, el efecto de los procesos de medicalización en curso) no puede comprenderse sino como una más de las tecnologías de normalización social en el seno de la *sociedad democrática* en la

medida en que, reduciendo la *gestión de lo social* a un conjunto identificable de síntomas en el “mundo interior” de los individuos, se reduce las complejidades del conflicto social a una mera cuestión de padecimientos personales. Y en este sentido podríamos afirmar, más con carácter de apuesta teórica de futuro que como afirmación, que la rentabilidad en términos de economía política de un enfoque que, como el discurso del “sexo seguro”, permite psicologizar los procesos derivados del conflicto de la vida social y, en última instancia, encontrar responsabilidades individuales para justificar las contradicciones colectivas, es una forma de enmascarar las determinaciones de orden estructural, las reglas y regularidades sociales y sociológicas sin las cuales resultaría vano cualquier intento de comprensión y de transformación de las prácticas de la vida social, ya que sería tanto como verlas con un ojo tapado. Ofreciendo soluciones parciales a los problemas estructurales que afectan a las poblaciones no sólo se niega la oportunidad de hacer uso del conocimiento *a mano* para solucionar los problemas que nos acucian, sino que se condena *sine die* a las generaciones presentes y futuras a reproducir el orden de desigualdades que está en la base de sus propios procesos de subordinación.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- AGUADO, C. (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM.
- ARIÈS, P. (1987), *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus.
- ARMSTRONG, D. (1995), "The rise of surveillance medicine", *Sociology of Health and Illness*, vol. 17, nº 3, pp. 393-404.
- ARROW, K. (1969), "Classificatory Notes on the Production and Transmission of Technological Knowledge", *American Economic Review, Papers and Proceedings*, 59 (2), pp. 29-35.
- BACHELARD, G. (2004), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI.
- BAJTIN, M. (1990), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
- BASTOS, C. (2002), *Ciência, poder, acção: as respostas à Sida*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- BAUDRY, P. (1998), *La pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin.
- BECK, U./GIDDENS, A./LASH, S. (2001), *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- BERGER, P. L./LUCKMANN, T. (2003), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERSANI, L. (1995), *Homos*, Cambridge, Harvard University Press.
- BLOOR, D. (1998), *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa.
- BLOOR, M. (1995), *The Sociology of HIV transmission*, Londres, Sage.
- BOLTANSKI, L. (1974), *Puericultura y moral de clase*, Barcelona, Laia.
-- (1975), *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferis.
- BONTE, P./IZARD, M. (1996), *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Akal.
- BOURDIEU, P. (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
– (1996), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
– (1999), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.
– (2003), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
– (2005), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
– (2008), *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI.

BOURDIEU, P./CHAMBOREDON, J. C./PASSERON, J. C. (2003), *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.

BURY, M. (1986), "Social constructionism and the development of medical sociology", *Sociology of Health and Illness*, 9, pp. 439-431.

– (1991), "The sociology of chronic illness: a review of research and prospects", *Sociology of Health and Illness*, 13, pp. 451-468.

BUTLER, J. (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

CALVEZ, M. (1996), "La rationalité des conduites de prévention et l'expérience sociale", en M. Calvez, M.A. Schiltz y Y. Souteyrand, *Les homosexuels face au sida. Racionalités et gestions des risques*, Paris, ANRS, pp. 21-43.

CALVEZ, M./SCHILTZ, M.A./SOUTEYRAND, Y. (2001), *Moral sexual y enfermedad: la medicina española frente al peligro venéreo (1868-1936)*, Granada, Editorial Universidad de Granada.

CANGUILHEM, G. (1971), *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

CASCO SOLÍS, J. (1990), "La higiene sexual en el proceso de institucionalización de la sanidad pública española", Asclepio: archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica, 42 (2).

CASTEJÓN, R. (2001), *Moral sexual y enfermedad: la medicina española frente al peligro venéreo (1868-1936)*, Granada, Ed. Universidad de Granada.

– (2004), "Las enfermedades venéreas y la regulación de la sexualidad en la España contemporánea", en *Asclepio*, LVI-2, pp. 75-113.

CASTEL, R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Fayard.

CASTELLS, M. (2005), *La era de la información: economía, sociedad y cultura, vol. 1, La sociedad red*, Madrid, Alianza.

CASTRO, N., et al. (2005), *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, Madrid, Tecnos.

CASTRO, A./FARMER, P. (2003), "El sida y la violencia estructural: la culpabilización de la víctima", en *Cuadernos de Antropología Social*, 17, pp. 31-49.

COLLINS, R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

COMAROFF, J. L. (1996), "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", en E. Wilsem y P. McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 162-183.

COMAROFF, J. L./COMAROFF, J. (comps.) (1992), "On Ethnicity and Totemism", en *Theory, Ethnography, Historiography*, Boulder, Westview Press, pp. 49-67.

– (2002), "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism", South Atlantic Quarterly, 101: 4, pp. 779-805.

- COMELLES, J. M./MARTÍNEZ, A. (1993), *Enfermedad, cultura y sociedad: un ensayo sobre las relaciones entre la Antropología Social y la Medicina*, Madrid, Eudema.
- CONNELL, R. W. (2005), *Masculinities*, Berkeley, UCP.
- CREHAN, K. (2004), *Gramsci, cultura y antropología*, Barcelona, Bellaterra.
- DAHLMAN, C. J. (1979), "The Problem of Externality", *Journal of Law and Economics*, 21(2), pp.141-162.
- DELPH, E. (1978), *The Silent Community. Public Homosexual Encounters*. Londres, Sage.
- DEVEREUX, G. (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI.
- DOUGLAS, M. (1988), *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza.
- (1991), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
 - (1992), *Risk and Blame*, Londres/Nueva York, Routledge.
 - (1996), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós.
- DUBET, F., (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, E. (1974), *El Suicidio*, México, UNAM.
- (1991), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
 - (2002), *La educación moral*, Madrid, Morata.
 - (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- ELIAS, N. (1984), *Sobre el tiempo*, México, F.C.E.
- (1988), *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, F.C.E.
 - (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.
 - (2006), *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- ENGUIX, B. (2000) "Sexualidad e Identidades", Gazeta de Antropología, n. 16 (abril), Universidad de Granada, 8 pp.
- (2010), "Identidades inteligibles y cuerpos disidentes en la España contemporánea", Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, nº2.
- ERIBON, D. (2000), *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Bellaterra.
- ESTEBAN, M. L. (2004), "Antropología encarnada. Antropología desde una misma", en *Papeles del CEIC*, nº 12, junio, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. pp. 6-30.
- (2011), *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1997), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- FARMER, P. (2000), "Desigualdades sociales y enfermedades infecciosas emergentes", en Papeles de Población, 23, pp. 181-201.
- FASSIN D. (2000), "Entre politiques du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé", en *Anthropologie et Sociétés*, 24, pp. 95-116.

- (2003), "Gobernar por los cuerpos: políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia", en *Cuadernos de Antropología Social*, 17, pp. 61-80.
- (2004), *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, Paris, La Découverte.
- (2008), *Faire de la santé publique*, Rennes, EHESP.

FERNÁNDEZ, J. W. (comp.) (1991), *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*, Stanford, Stanford University Press.

FITZPATRICK, J./SCAMBLER, R. (1990), "Clase social, etnicidad y enfermedad", en J. Fitzpatrick et al., *La enfermedad como experiencia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 65-97.

FLOWERS, P./HART, G. (1999), "Everyone on the Scene is so Cliquey: Are Gay Bars an Appropriate Context for a Community-Based Peer-Led Intervention?", en P. Aggleton et al. (eds.), *AIDS: Family, Culture and Community*, Londres, Taylor y Francis.

FOLCH, C. et al. (2005), "Evolución de la prevalencia de infección por el VIH y de las conductas de riesgo en varones homo/bisexuales", en *Gaceta Sanitaria*, 4, pp. 294-301.

FOUCAULT, M. (1979), *El Panóptico*, Madrid, La Piqueta.

- (1985), *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid, Ed. Revolución.
- (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- (2003), *Historia de la sexualidad, vol. 1, La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2004), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.
- (2005), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.

FRAZER, J. G. (1989), *La rama dorada: magia y religión*, México, FCE.

FREUD, S. (1992), *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza.

FUENTES, P. (2001), "Modos de vida y relaciones sociales", en AA.VV., *En clave gay: Todo lo que deberíamos saber*, Barcelona/Madrid, Editorial Egales.

GAGNON, J. (2008), *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot.

GAGNON, J./SIMON, W. (1977), *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine Publishing.

GALBRAITH, J. K. (1973), *La sociedad opulenta*, Barcelona, Ariel.

GEERTZ, C. (1986), *Savoir local, savoir global. Le lieux du savoir*, Paris, PUF.

- (1990), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GENNEP, A. van (2008), *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza.

GIDDENS, A. (2003), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

- (2008), *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra

GIL CALVO, E./GARRIDO, L.(eds.) (1993), *Estrategias familiares*, Madrid, Alianza.

GILMORE, D. (1994), *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.

GLASER, B./STRAUSS, A. (1974), *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine.

GOFFMAN, E. (1963), *Behaviour in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, Londres/Nueva York, The Free Press.

– (1970), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

– (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

GOODY, J. (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal.

GOOD, B. J. (2003), *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Bellaterra.

GREENBERG, D. F. (1988), *The Construction of Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press.

GRIGNON, C./PASSERON, J. C. (1992), *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Madrid, La Piqueta.

GRIMBERG, M. (2003), “Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH”, en *Cuadernos de Antropología Social*, 17, pp. 81-101.

HABERMAS, J. (1989a), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

– (1989b), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra.

HALL, E. (1983), *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI.

HARAWAY, D. J. (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra.

HELLER, A. (1999), *Teoría de los sentimientos*, México, Ed. Coyoacán.

HERDT, G. (1992), *Gay Culture in America. Essays from the Field*, Boston, Beacon Press.

HOCHSCHILD, A. R. (2008), *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Katz.

HUMPHREYS, L. (1975), *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*, Nueva York, Aldine.

IBÁÑEZ, J. (1986), “Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas”, en García Ferrando, M./Ibáñez, J./Alvira, F., *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza Editorial.

ILLOUZ, E. (2007), *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz.

– (2009), *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz.

– (2010), *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz.

JAKOBSON, R. (1956), “Two aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”, en R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentals of Language*, Le Hage, Mouton pp. 97-143.

JOCILES, M. I. (1999), “Observación participante y distancia etnográfica”, en *RDTP*, tomo LIV, vol. 2º, Madrid, CSIC, pp. 65-80.

– (2000), “Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”, en *Gaceta de Antropología*, 15, pp. 65-93.

– (2002), “Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación en antropología”, en I. de la Cruz (coord.) *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant lo Blanch. pp. 85-120

JOHNSON, M. (1991), *El cuerpo en la mente*, Madrid, Debate.

JURADO, T./NALDINI, M. (1996), “Is the South so Different? Italian and Spanish Families in Comparative Perspective”, *South European Society and Politics*, 1, 3: 42-66.

KOFF, B./HERDT, G. (2002), *Gestión familiar de la homosexualidad*, Barcelona, Bellaterra.

KOHN, M. (1969), *Class and conformity: a study in values*, Homewood, Illinois: Dorsey Press.

KOSOFKY, E. S. (1990), *Epistemology of the closet*, Berkeley, UCP.

KROKER, A./KROKER, M. (1988), *Body invaders: sexuality and the postmodern condition*, Houndmills, Macmillan.

ROSSI, I. (2007), *Prévoir et Prédire la maladie. De la divination au pronostic*, La Courneuve, Eds. Aux-lieux-d’être.

LAHIRE, B. (2004), *El hombre plural: los resortes de la acción*, Barcelona, Bellaterra.

LAKOFF, G./JOHNSON, M. (2001), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

LAMO DE ESPINOSA, E. (1990), *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, CIS, Madrid.

– (1996), *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*, Nobel, Oviedo.

– (1999), “Notas sobre la sociedad del conocimiento”, en F. García Selgas y R. Monleón, R. (eds.), *Retos de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, pp. 147-159.

LANCASTER, R./LEONARDO, M. (1997), “Introduction: embodied meanings, carnal practices”, en R. Lancaster y M. di Leronardo (eds.), *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 11-47.

LATOUR, B. (1999), “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en F. García Selgas y R. Monleón (eds.), *Retos de la postmodernidad*, Madrid, Trotta pp. 161-183.

LEACH, E. (1993), *Cultura y Comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI.

LE BRETON, D. (1995), *Antropología del cuerpo y Modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

– (2009), *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.

LEMERT, E. (1967), *Human Deviance, Social Problems and Social Control*, Nueva York, Prentice Hall.

LESTHAEGHE, R. (1995), “The Second Demographic Transition –An Interpretation”, en *Gender and Family Change in Industrialised Countries*, Mason, K. y Jensen, M. A., Oxford, Clarendon Press.

LEVINE, M. (1998), *Gay Macho. The Life and Death of the Homosexual Clone*. Nueva York, Nueva York University Press.

LEVI-STRAUSS, C. (1988), *Antropología estructural*, Madrid, Siglo XXI.
– (1997), *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

LÓPEZ AUSTIN, A. (2004), “La concepción del cuerpo en Mesoamérica”, en *Artes de México*, nº 69, pp. 18-39.

LORES, F. (2005), “Riesgo y prevención en las prestaciones sexuales entre hombres que tienen sexo con hombres (HSH). Una etnografía en los lugares públicos de encuentro sexual (LPES)”, Tesis de Diploma de Estudios Avanzados, Dpto. Antropología Social, Fac. CC. Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid (inédito).
– (2006), “La pluma encarnada o la política semiótica de los tropos corporales”, (inédito).

LUPTON, D. (1999), *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*, Cambridge/New York, CUP.

LUPTON, D./McCARTHY, S./CHAPMAN, S. (1995), “‘Panic bodies’: discourses on risk and HIV antibody testing”, *Sociology of Health and Illness*, vol. 17, nº 1, pp. 89-108.

MARKOWITZ, F. (2003), “Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía”, en *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Nieto, J. A. (ed.), Madrid, Talasa.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, A. (2002), “El cuerpo imaginado de la modernidad”, *Debats*, n. 79, pp. 8-17.

MARX, K. (1999), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
– (2010), *El Capital: crítica de la economía política. Antología*, Madrid, Alianza.

MAUSS, M. (1979), *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
– (2006), *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, FCE.
– (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz.

MENDÈS-LEITE, R./BUSSCHER, P. O./PROTH, B. (1999), “Lieux de rencontre et back-rooms”, *Actes*, 128, pp. 24-28.
– (2000), *Chroniques socio-anthropologiques au temps du sida. Trois essais sur les (homo)sexualités masculines*, Paris, L’Harmattan.

MENDÈS-LEITE, R. (1996), “Une autre forme de rationalité : les mécanismes de protection imaginaire et symbolique”, en M. Calvez et al., *Les homosexuels face au sida. Racionalités et gestions des risques*, Paris, ANRS.

MENÉNDEZ, E. L. (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán (México)*, Ediciones de la Casa Chata, México.
– (1990), *Antropología Médica. Orientaciones, Desigualdades y Transacciones*, México, Cuadernos de la Casa Chata.

MENÉNDEZ NAVARRO, A. (2003), “Conocimiento experto y la gestión y percepción de los riesgos laborales en las sociedades industriales. Una reflexión desde la Historia de la Ciencia”, en A. Cárcoba (coord.), *Democracia, desigualdad y salud*, Palma de Mallorca, La Lucerna.

MERTON, J. K. (1992), “Las duraciones esperadas socialmente: un estudio de caso sobre la formación de conceptos en sociología”, en Ramos, R. (comp.), *Tiempo y Sociedad*, Madrid, CIS.

MIDDLETHON, A. L. (2001), “Interpretations of Condom Use and Non-use among Young Norwegian Gay Men: A Qualitative Study”, en *Medical Anthropology Quarterly*, 15, pp. 58-83.

MIRABET i MULLOL, A. (2000), *Homosexualitat a l'inici del secle XXI*, Barcelona, Editorial Claret.

MOSCOVICI, S. (1993), *The invention of society: psychological explanations for social phenomena*, Cambridge, Polity Press.

NEWTON, E. (1993), *Cherry Grove, Fire Island. Sixty Years in America's First Gay and Lesbian Town*, Boston, Beacon Press.

NIETO, J. A. (2003) (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.

NOYA, J (ed.) (2003), *Cultura, desigualdad y reflexividad: la sociología de Pierre Bourdieu*, Madrid, La Catarata.

ONFRAY, M. (2008), *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Valencia, Pre-textos.

ORTÍ, A. (1994), “La estrategia de la oferta en la sociedad neocapitalista de consumo: génesis y praxis de la investigación de la demanda”, en *Política y Sociedad*, Sociología del consumo, núm. 16, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

PAICHELER, G. (2000), “Understanding risk management. Towards an integration of individual, interactive and social levels”, en Moatti et al., *AIDS in Europe: New Challenges for the social science*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 37-67.

PARKER, R. G. (1996), “Empowerment, community mobilization and social change in the face of HIV/AIDS”, en *AIDS Education and Prevention*, vol. 10 (suppl 3), pp. 27-31, Guilford Press.

PERETTI-WATEL, P./MOATTI, J-P. (2009), *Le principe de prévention. Le culte de la santé et ses dérives*. Paris, Seuil.

PIAGET, J. (2000), *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño*, México, FCE.

PICHARDO, J. I. (2009a), *Entender la diversidad familiar*, Barcelona, Bellaterra.

– (2009b), *Adolescentes ante la diversidad sexual: homofobia en los centros educativos*, Madrid, Ed. De la Catarata.

POLLAK, M. (1982), “L’homosexualité masculin, ou le bonheur dans le ghetto?”, *Communications*, 35, pp. 25-45.

– (1988), *Les homosexuels et le sida: sociologie d’une épidémie*, Paris, Métailié.

POLLAK, M./PAICHELER, G./PIERRET, J. (1992), *AIDS: A Problem for Sociological Research*, Londres, Sage.

PORTER, T. (1986), *The Rise of Statistical Thinking 1820-1900*, Princeton, Princeton University Press.

PRIEUR, A. (1990), “Norwegian gay men: reasons for continued practice of unsafe sex”, en *AIDS Education and Prevention*, 2, pp. 109-115.

ROJAS, D. (2004), *Conducta sexual de riesgo para las ETS en hombres que practican el sexo con hombres. Desarrollo de un modelo predictivo*, Oviedo, Ed. Servicio de Salud-Principado de Asturias.

SAHLINS, M. (1965), “On the Sociology of Primitive Exchange”, en M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock. pp. 139-236.

–(1997), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.

SAYAD, A. (1999), *La double absence*, Paris, Seuil.

SCOTT, S. (2004), “The Shell, the Stranger and the Competent Other: Towards a Sociology of Shyness”, en *Sociology*, 38, pp. 121-137.

SCHUTZ, A. (1962), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrotu.

SENNETT, R. (2000), *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capital*, Barcelona, Anagrama.

SIMMEL, G. (1998), “La significación estética del rostro”, en *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, pp. 187-192.

SOMLAI, A./KALICHMAN, S./BAGNALL, A. (2001), “HIV risk behaviour among men who have sex with men in public sex environments: an ecological evaluation”, en *AIDS CARE*, 13, pp. 503-514.

SONTAG, S. (1989), *El sida y sus metáforas*, Barcelona, Muchnik Editores.

– (1993), *La maladie comme métaphore*, Paris, Ed. Christian Bourgois.

STRAUSS, A./CORBIN, J. (1990), *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques*, Newbury Park (Calif.), Londres.

TAUSSIG, M. (1992), “La reificación y la conciencia del paciente”, en *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa.

TURNER, V. (2005), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

– (1988), *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

VARELA, F. *et al.* (1992), *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.

VEBLEN, T. (2004), *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza.

VILLAAMIL, F. (2005), *La transformación de la identidad gay en España*, Madrid, La Catarata.

VILLAAMIL, F./JOCILES, M./LORES, F. (2004), "Factores socioculturales relacionados con la realización de la prueba de detección de anticuerpos frente al VIH y con conductas sexuales de riesgo en el colectivo de hombres que mantienen relaciones sexuales con hombres (HSH)", en *Boletín Epidemiológico de la Comunidad de Madrid*, 10, pp. 71-85. Edición digital: <http://www.publicaciones-isp.org/productos/x002.pdf>
– (2005), "Riesgo, prevención y prueba del VIH en hombres que tienen relaciones sexuales con hombres", en *Sociología: problemas e prácticas*, 47, pp. 99-122.

VILLAAMIL, F., M. JOCILES, F. LORES, A. URZELA, J. GARCÍA. A. MARTÍN-PÉREZ y A. LARA (2006), *Los locales de sexo anónimo como instituciones sociales. Discursos y prácticas ante la prevención y el sexo más seguro entre HSH*, Madrid, ISP-CAM y UCM.

WACQUANT, L. (2001), *Las cárceles de la miseria*, Madrid, Alianza.

– (2004), *Entre las cuerdas : cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Madrid, Alianza.

WEBER, M. (2001), *La ciencia como profesión: La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe.

– (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza.

– (2004), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

WELZER-LANG, D. (dir.) (1998), *Entre commerce du sexe et utopie: l'échangisme*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail.

WESTON, K. (1991), *Families We Choose: Lesbians, Gays Kinship*, Columbia University Press, New York.

WITTGENSTEIN, L. (2003), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM.

WOHLFEILER, D. (2000), "Structural and environmental HIV prevention for gay and bisexual men", en *AIDS Education and Prevention*, 14 (suppl 1), pp. 52-56.

Documentos y fuentes secundarias

Centers for Disease Control and Prevention (2001a), *Plan Estratégico de Prevención del VIH hasta 2005*.

– (2001b), *Revised Guidelines for HIV Counseling Testing, Referral and Revised Recommendations for HIV Screening of Pregnant Women*, MMWR, 50 (vol. RR-19).

Informe FIPSE (2005), *Discriminación y VIH/SIDA: Estudio Fipse sobre discriminación arbitraria de las personas que viven con VIH o SIDA*.

Instituto de Salud Pública de la Comunidad de Madrid/Servicio de Epidemiología (2011), *Boletín Epidemiológico de la Comunidad de Madrid: Vigilancia Epidemiológica de la Infección por VIH/SIDA de la Comunidad de Madrid, Agosto 2011*

Instituto Nacional de Estadística (2003), *Encuesta de Salud y Hábitos Saludables*.

Proyecto EPI-VIH (2003), *Evolución de la prevalencia de VIH en pacientes de diez centros de enfermedades de transmisión sexual y/o de diagnóstico del VIH, 1992-2002*.

Secretaría del Plan Nacional sobre el Sida (1999), *Situación del Sida y de la infección por el VIH en España*.

Secretaría del Plan Nacional sobre el Sida (2001), *Infección por VIH/SIDA en España: Plan de movilización multisectorial 2001-2005*.

Secretaría General de la Sanidad, Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2011), *Situación epidemiológica de la infección por VIH en hombres que tienen relaciones sexuales con hombres*.